نصوص معاصرة

36-37
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة العاشرة، العددان السادس والسابع والثلاثون، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

ملف العدد

الفلسفة الصدرائية بين الإبداع والانتحال

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان السادس والسابع والثلاثون، السنة التاسعة والعاشرة،

خريف ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ وشتاء ٢٠١٥، ١٤٣٦هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث ـ قرب مستشفى السان تريز ـ مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيـع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ دار الكتاب العربي ـ هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ مكتبة العين ـ هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ الكاظمية ـ باب المراد ـ خلف عمارة النواب ـ مكتبة القائم. ٤ـ النجف ـ سوق الحويش ـ دار الغدير ـ هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ النجف ـ سوق الحويش ـ مؤسسة العطار الثقافية ـ هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ كربلاء ـ شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام ـ الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي ـ دار الكتب للطباعة والنشر ـ هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+). ٢ـ سوق القدس ـ الطابق الأول ـ مؤسسة البلاغ. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددان السادس والسابع والثلاثون، خريف وشتاء ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ

ملف العدد: الفلسفة الصدرائية بين الإبداع والانتحال

❑ دراسات

❑ قراءات

الفلسفة بين الإبداع والانتحال

هل الفلاسفة وحدهم هم المتَّهمون؟!

حيدر حبّ الله

عندما نقوم بعرض تهمةٍ أو إثارة فكريّة معينة تتصل بتاريخ نشوء الفلسفة الصدرائية أو غيرها، ومنابع هذه الفلسفة، فهذا يعني محاولةً لفهم هذه الفلسفة بعيداً عن التهويل والأسطرة، وذلك أنّ الملاحظ ـ في الفترة الأخيرة على الأقلّ ـ أنّ طلاب الدراسات الفلسفيّة، بما في ذلك الوسط الديني، باتوا يتعاملون بروحيّة التقليد مع النتاج الفلسفي. وهذا شيءٌ لا يبشّر بولادة عهدٍ فلسفي جديد. فإذا انتقدتَ فكرةً فلسفيّة كان الجواب أن يؤتى لك بنصٍّ يؤيّد هذه الفكرة من فيلسوفٍ آخر، وكأنّ قول الفيلسوف حجّةٌ أو برهان، فيما المفروض أن يكون قوله مفتقراً فقراً وجوديّاً ـ إذا صحّ التعبير ـ إلى الحجّة والبرهان، فبدونهما لا قيمة للأقوال في نفسها بالنسبة لطالب الفلسفة، والباحث عن الحقيقة.

هذا المؤشّر تضاعفت خطورة معطياته بعدما حصل الخلط بين الفلسفة والعرفان. فعندما تُغْرِقُ العلومَ العقليّة بالعرفان فأنت تُدخل الدرس الفلسفيّ في مكانٍ خطير، يمكن أن يؤسِّس لفكرة الشيخ والمريد، ولفكرة الاتّباع، لا الإبداع، فيصبح طالب الفلسفة مدافعاً شرساً عن كشوفاتٍ لم يَرَها ولم ينعم بعُشْر معشارها، وثقتُه العظيمة هذه إنّما جاءت من أصحاب هذا الكشف، والرصيد المعنويّ والروحي الذي يملكونه في قلوب طلاب الفلسفة والحقيقة.

هذا ما يدفعنا للحاجة لدراسة تاريخيّة للفلسفات التي يريد بعض الناس أن يحوّلوها إلى أسطورة مقدّسة، بواسطة إغراقها بالكرامات الفكريّة والعمليّة. فالدرس التاريخي يكشف عن أمور واقعيّة جادّة، ويعطي الحقّ لأصحابه، دون أن

يبخس الآخرين حقوقهم. وبروح المنطق يمكن حينئذٍ الدفاع عن فلسفةٍ ما بدل روح الحماس والعاطفة، اللتين لا تعرفهما الفلسفة بما هي عقلٌ محض.

هذا كلُّه واضح جليّ. ولهذا ضممنا صوتنا الخافت إلى صوت أمثال الأستاذ محمد رضا الحكيمي والدكتور طه عبد الرحمن وغيرهما لضرورة نقل الفلسفة من التقليد إلى الاجتهاد.

ولكنْ، كي لا نرمي الناس بالحجارة وبيوتنا من زجاجٍ رقيق، أتوقَّف قليلاً مع خصوم الفلسفة، الذين ينظّرون ليلاً ونهاراً في اتهامها بالتبعيّة والتقليد. فالفلسفة الإسلاميّة التقليديّة متَّهمة بالتبعيّة لفلسفة اليونان والإسكندريّة والفرس والهنود وغيرهم. ولطالما اتَّهمها خصومها بأنّها تريد أن تدافع عن أساطير الهند، وخرافات فارس، وشركيّات اليونان. والفلسفة الحديثة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية هي الأخرى متَّهمة بالتبعيّة والتقليد للغرب الحديث، فلا تُبدع شيئاً وإنَّما تترجم وتكرّر ما يقدِّمه الغرب، ولا تزال تدقّ أسماعنا بمصطلحاتها المتكلّفة، التي تحاول أن تُحاكي الغرب، دون أن تفكّر في نقده أو التأمُّل بما عنده.

بالنسبة لي فإنّ هذين الإشكالين على الفلسفة القديمة والحديثة في فضائنا العربي والإسلامي صحيحان من حيث المبدأ. فبالفعل استقى الفيلسوف القديم والجديد جزءاً مهمّاً من أفكاره من الخارج، وأضاف قليلاً أو كثيراً، تبعاً للفترات الزمنيّة التي شهد فيها عالمنا الإسلامي ازدهاراً وتدهوراً. وهذا شيءٌ لا يُنكر. لكنّ اقتباس الفيلسوف المسلم من الخارج شيءٌ وتقليده للخارج شيء آخر. فهذان مفهومان مختلفان تماماً. فالاقتباس يعني أنّه اعتمد على غيره في فكرةٍ ما، ولكنّ هذا لا يعني أنّه مقلّد، بل قد يكون طوّر في الفكرة أو أضاف أو انتقد بعد ذلك في جيلٍ لاحق كانت له رؤيته المختلفة للأمور في مرحلة أكثر نضجاً. لا فرق في ذلك بين فيلسوفنا القديم والحديث. فليس عيباً أن يتعلّم من الحضارات والمدارس الأخرى، لكنّ العيب أن يقلّدها. ومعنى أن يقلّدها هو أن يقف عندها ـ من جهة ـ شرحاً وبسطاً ومقارنةً ومقاربةً وتفسيراً وترجمةً و...، أو أن يواجهها مستلب الفكر والعقل والوجدان من جهةٍ ثانية. فعندما تواجه فكراً قادماً أو مقتبساً وأنت في حالة استلابٍ فإنّك تُعلن التقليد؛ لأنّك مهما فكّرت وتأمّلت فإنّ العقل سيصوّر لك أنّك اجتهدت فوافقت الفكر

المقْتَبَس، بينما في حقيقة الأمر أنتَ لم تجتهد، بل فكّرت مستلباً، فجمعت بين الاجتهاد والتقليد، فاجتهدت مقلّداً لغيرك لا أكثر. فإذا أرادت الفلسفة القديمة أو الحديثة في عصرنا الراهن أن تصبح فلسفةً اجتهاديّة فلا يعني ذلك أن تسدّ أبواب الاقتباس من الآخرين، أو أن تُغلق عليها تعاون العقول معها لترى الأمور بشكلٍ أفضل، بل المهمّ هو أن تفكّر ـ قبل أو بعد الاقتباس ـ بعقلٍ غير مستلب، وبرؤية نقديّة جريئة، قادرة على إنتاج معرفة جديدة، ولو بالمراكمة الزمنيّة البطيئة. فهنا مربض الفرس، وهنا التحدّي الحقيقي.

إذن، ليس عيباً في الفيلسوف أن يقتبس، ثمّ يجتهد، لكنّ العيب الأخلاقي يكمن في أن تقتبس الفلسفة من مكانٍ ما، ثم تُنكر لهذا المكان فضله، وتتنكّر له، أو تتنكّر الأجيال الفلسفيّة اللاحقة له؛ بسبب غياب الدرس التاريخي. فأن تأخذ فكرةً من غيرك ليس بالأمر المعيب، بل المعيب أن لا تحفظ ـ ولا سيّما في عصرنا الحاضر، بعد النهضة الحقوقيّة في العالم ـ للآخرين حقوقهم المعنويّة، وأن تصادر منجزاتهم. وهذه مشكلة لا تعاني منها اليوم الفلسفة وحدها، بل يعاني منها أغلب الكتّاب والباحثين في مختلف العلوم الدينية والإنسانيّة وغيرها. سرقاتٌ بالجملة، وانتهاك حرمات فكريّة يجري على قدمٍ وساق، حتّى أنّ بعضهم لو ذكّرتهم مراراً وتكراراً بالتوقُّف عن هذه الانتهاكات غير الأخلاقيّة لم يتوقّفوا. لقد صار الوقت مناسباً لفضح هؤلاء أينما كانوا، وهم يبنون أمجاداً على جهود الآخرين. والأغرب من ذلك أنّ ثقافة بعضنا تقوم على عدم احترام الجهود التي تنبني على التوثيق ومراعاة حقوق الآخرين. فلو ألّفت كتاباً مليئاً بالإرجاعات، وموثّقاً المعطيات، وأضفْتَ في الكتاب ما نسبته العشرة في المائة، اعتُبرتَ جَمَّاعةً، أمّا لو كذبت على الناس، وسرقت الثمانين في المائة، ولم تُرجع إلاّ بنسبة العشرة في المائة، فأنت العالم العيلم. وعندما يكون المجتمع غير واصل إلى مرحلةٍ من الوعي والنضج في هذه القضايا فإنّه بنفسه يسمح لمثل هؤلاء أن يسرقوا أعمال الآخرين، ويتربّعوا على العرش ظلماً وعدواناً. كيف وبعضُهم يدّعي أنّه صاحب مشاريع تجديدية وإصلاحيّة، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

لقد خرجنا قليلاً عن الموضوع؛ ربما بسبب أنّني واحدٌ من الذين عانوا من هؤلاء في سرقة بعض أعمالي من قِبَلهم على رُخْص ثمنها. لكنْ وبالعودة إلى أصل الموضوع

يظهر هنا سؤالٌ: هل مشكلة الاقتباس غير الأخلاقي أو مشكلة التقليد والتبعيّة هما مشكلتان تعاني منهما الفلسفة فقط، أو أنّ خصوم الفلسفة الذين يهاجمونها اليوم يعانون أيضاً من هذه المشكلة، التي يوحون بنقدهم أنّهم متطهِّرون منها؟

هذا السؤال جديرٌ بالتأمُّل. فلو أخذنا مدرسة الفقهاء والمحدِّثين والمفسّرين، وبعضٌ منهم اليوم مَنْ يعلن الحرب على الفلسفة، لوجدنا أنّ هذه الظاهرة موجودةٌ أيضاً في وسط هذه المدرسة، دون أن نعمِّم بالتأكيد، لا هنا، ولا في ما يتعلَّق بالفلاسفة.

أمّا على صعيد الاقتباسات التي لا تراعي حدوداً أو حرمةً للآخرين فحدِّثْ ولا حَرَج. فهذه السوق قائمةٌ اليوم، كثيرة السلع، غزيرة الإنتاج، يصعب حصرها، وهي تضيِّع حقوق المُبْدعين من الفقهاء والمفسّرين والمحدّثين في هذا العصر. بل الغريب أنّ بعضهم يُكتَب له وينشَر باسمه، أو يطبع كتباً غالبها من قلم غيره، وجزء ممّا فيها من نتاجه. ولعلَّ فرصاً تأتي يُكشف فيها النقاب عن أحوال كثيرة في هذا الصدد، بما لا يخلّ بحدود الشرع والأخلاق.

وأمّا على صعيد التقليد فالأمر يكاد يكون شعاراً، بل وثقافةً عند بعضهم. فيحتجّون بقول الفقهاء بدل أن يحتجّوا بالأدلّة، ويصبح كلام الفقهاء هو المعيار الذي على أساسه توزن الأفكار الأخرى، رغم أنّنا نتكلّم في وسط علميّ. حتّى أنّك تجد ظاهرةً عامّة باتت منتشرة في بعض الأوساط، وهي تنطلق من عنصر الثقة، فإذا قال فلانٌ بالفكرة الفلانية فهي متَّهمة مشكوكٌ في أمرها، ومشكوك في دوافعها، لكنْ إذا قالها غيرُه فهي بريئةٌ نزيهة. ولعلّ من آخر الأمثلة التي حصلت معي شخصيّاً ـ واسمحوا لي بهذا المثال ـ أنّني عندما كتبتُ بحثي حول اشتراط الإيمان في مستحقّ الخمس والزكاة (انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧ ـ ٣٩١)، وتوصَّلت فيه إلى أنّه لا يُشترط في مستحقّ الخمس ولا الزكاة أن يكون شيعيّاً، ولا إماميّاً، وأنّ ما ذكرَتْه النصوص في هذا المجال هو حكمٌ زمني ولائي، عاب عليّ ذلك أكثر من صديق وناقد، وراسلني بعضُهم، وتحدّث معي مباشرةً بعضٌ آخر بكلّ أدبٍ واحترام، واعتبروا أنّها ناتجة عن ميولي التاريخانيّة، وأنّي قد أكون طوَّعْتُ النصوص لأجل عقائدي في قضيّة التقريب بين المذاهب. إنّ هذه الفكرة لو

صدرت من فلان فهي مشكوكةٌ؛ لأنّه من الممكن أن يطوّع النصوص لأجل مسيرته الفكريّة الخاصّة، وميوله الثقافيّة المعروفة، أمّا لو صدرت من غيره ممَّنْ هم محسوبون على التيار المدرسيّ، فإنّ الأمر مختلفٌ. ولهذا صادف منذ بضعة أسابيع قليلة جداً أنْ رأيتُ في كتاب (بحوث في شرح مناسك الحجّ ٢: ١٤٧ ـ ١٤٨)، للسيد محمد رضا السيستاني حفظه الله، أنّه ـ وهو يذكر نماذج للأحكام الولائيّة والزمنيّة ـ ذكر اشتراط التشيُّع في مستحقّ الزكاة على أنّه حكمٌ ولائي زمنيّ صدر من أهل البيت لظروفٍ مؤقّتة. وعندما صادف أن التقينا ببعض مَنْ كان نقد تلك المقالة المتواضعة، وأخبرناه مؤخَّراً بهذا الأمر، اختلف الحال جدّاً، وهذا يرشد ـ وغيره أيضاً ـ إلى حجم حالة التقليد من جهةٍ، والتمييز في التعامل مع الأفكار وأصحابها من جهةٍ ثانية. ولعلَّ لي الحقّ أن أسأل: إذا كان يحقّ لنا أن نتكلَّم في الآخرين بهذه الطريقة فلماذا لا يحقّ للآخرين أن يتكلّموا بالطريقة نفسها في حقّ الفقهاء المدرسيِّين عندما يخرجون بنتائج توافق مشهور المتقدّمين؟ أليس هذا منسجماً مع ميولهم التقليديّة والمدرسيّة؟ وهل سيسمح لنا هؤلاء بمثل هذا النقد أو سيعدّ تجريحاً وإهانةً وتعرّضاً لأخلاقيات الفقهاء؟

هذه مجرّد قصّة أردت منها أن أؤكّد المبدأ وأقرّبه، وهو أنّ الفقه الإسلامي ليس بعيداً أيضاً عن روح التقليد بالقدر الذي تبتعد فيه الفلسفة عن هذه الروح، وليس بعيداً أيضاً عن روح الاقتباسات بالقدر الذي تعاني منه الفلسفة. ومَنْ كان بلا خطيّة فليَرْمِها أوّلاً بحَجَرٍ، كما يُنسب للنبيّ عيسى عليه السلام (إنجيل يوحنّا، الإصحاح الثامن، الآية: ٧). وليس لأحد الحقّ (الأخلاقي) في مثل هذه الأمور، إلا الذي نزَّه نفسه حقّاً عن الانتحالات والاقتباسات الملتويّة والمخفيّة، والذي كشف للناس حقيقته الحقيقيّة، لا صورته الوهميّة المكبَّرة والمعظَّمة، والذي أخلص حقّاً في التأمّل والتفكير، فلم يكن مسلوب الفكر، ولا مرتعشاً من مفكّرٍ، ولا خائفاً من النقد، ولا مشتهياً لتدمير الآخرين. والمفتاح في هذا كلّه إنّما يكون في الأخلاق، عنيتُ أخلاق المعرفة وتداولاتها. فبدون الأخلاق، التي يمدّنا الدين برصيدٍ كبير فيها، من الصعب أن نصل إلى حياةٍ علميّة نزيهة. وفَّقنا الله لكلِّ خير.

وأشير أخيراً إلى أنّ ما ذكرتُه عن الفلاسفة والعرفاء والفقهاء والمفسّرين

والمحدّثين وطلاب هذه العلوم بمستوياتهم المختلفة إنّما أردتُ منه الحديث عن وجود حالةٍ في فضاء هذه العلوم، وليس الحديث عن أشخاصٍ أو مجموعات كاملة منتمية لهذا العلم أو ذاك، حتّى لا نجني على أحد ونظلمه، ونظلم أنفسنا به.

كما أشير إلى أنّ ملفّ الفلسفة والانتحال، الذي نعقده لهذا العدد من المجلّة، لا نريد به تضعيف موقف الفلسفة الصدرائيّة، بل ذكرنا فيه الرأي والرأي الآخر. وعندما ننتقد شيئاً في الفلسفة فنحن نريد أن يسعى المختصُّون الفاهمون بهذا العلم لإنتاج العصر ما بعد الصدرائي، لا أنّ الهدف من نقد الفلسفة الصدرائيّة هو العودة إلى هجران الفلسفة، كما يفهمها بعضنا. فنحن نريد بالعصر ما بعد الصدرائي ما يشبه ما يعبِّر عنه الغرب بـ (ما بعد الكانطيّة) أو غيره. إنّ نقد كانط ليس رجوعاً إلى الوراء، للعودة إلى مَنْ كانوا قبل كانط، كديكارت أو غيره، بل هو تقدُّمٌ نحو الأمام، يستفيد من كانط ومَن قَبله لولادة مرحلةٍ جديدة. وهذا بالضبط ما نهدف إليه من أيّ قراءةٍ أو نشر يختصّ بنقد الفلسفة الصدرائيّة. وإذا كان الصدرائيون مخلصين لهذه الفلسفة فليس من الخير لهذه الفلسفة أن نختزلها في مدرسة الملاّ صدرا الشيرازي، ولا في شخصه. تماماً كما ليس من الخير أن نختزل التفسير بمدرسة العلاّمة الطباطبائي، كما هي الحال المهيمنة في غير موقعٍ، ولا سيَّما في بعض الأوساط الإيرانيّة المعاصرة، حتّى أنّ نقد أمثال السيد الخوئي أسهل بكثير من نقد الطباطبائي في هذه الأوساط!

إنّ من الخير لهذه الفلسفة أن تواصل نقد ذاتها وتتطوَّر، وهو ما نجد مظاهر ناجحة له في العقود الأخيرة. وفّقنا الله جميعاً لكلّ ما يعود بالنَّفْع للحقيقة والدين والإنسان.

الملاّ صدرا ومعضلة الانتحال

د. السيد حسن إسلامي(*)
ترجمة: عماد الهلالي

إشارةٌ

اتُّهم الملا صدرا (صدر الدين الشيرازي) مراراً بنقل كلام الآخرين ونسبته إلى نفسه، أو انتحال كلامهم. ولقد سعى المدافعون عنه للإجابة عن هذا الاتهام. ويقدِّم هذا المقال في البدء تقريراً للمسألة، ثم يستعرض الأجوبة والدفاعات الناظرة إلى هذا السلوك، ثم يحلّلها، ويقيّم قوّتها. ثم يختار من المؤلفات المتناثرة التي سطرها المدافعون ستة دفاعات أو استدلالات تصدَّت للدفاع عن الملا صدرا، وبعد تحليلها يسعى إلى توضيح عدم جدواها ومواطن الخلل فيها.

ولتحقيق هذا الهدف قسّمنا هذا المقال إلى أربعة أقسام.

عرضنا في القسم الأول منه تقارير لعدة موارد للنقل الخالية من ذكر المصدر.

والقسم الثاني حلّلنا فيه بشكل مختصر عدم صحة الانتحال.

وفي القسم الثالث حلّلنا الاستدلالات التي أقيمت دفاعاً عن الملا صدرا.

وفي الختام أوضحنا العبرة والدرس الذي يمكن استفادته من هذه الواقعة.

وهذا المقال هو جهدٌ في مسار رسم أصول وقواعد أخلاق التحقيق والبحث، وسعي في اتجاه تعميق هذا النمط من البحوث، في مجال ثقافة البحث في العصر الحاضر، وازدهار الفلسفة الإسلامية.

مدخل

إن صعوبة البحث النقدي والعلمي حول الملا صدرا تنشأ من أنه لم تُحدَّد

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

مكانته بدقّة. وينتج عن ذلك أن البحث حول فكره لا يتمّ بصورة جيدة، ولا يمكن استنتاج مكانته في الفكر الإسلامي بنحو صحيح. وهذه الصعوبة وليدة فرض خاطئ يتبنى أن جميع نظرياته إما أن تكون في دائرة الكفر؛ أو في دائرة الإيمان. والسواد الأعظم من المدافعين عن الملا صدرا والمنتقدين له يتلقّون هذا الفرض غير المصرَّح به على أنه أمرٌ مسلّم، ويبحثون حوله بمنهجية واحدة. ثم إنه وفقاً لهذه الرؤية إمّا يجب القبول بالملا صدرا كله، و«الإيمان» بصحّة كل مدّعياته، أو إذا ثبت عدم إمكان الدفاع في موردٍ ما عن إحدى أفكاره فسوف تكون النتيجة هي أن جميع أفكاره خاطئة. ولقد تجاوز الملا صدرا في رؤية البعض مجرد كونه فيلسوفاً إسلامياً، بل هو عند هؤلاء فيلسوفٌ عالمي، بل مقدَّم ومفضّل على جميع الفلاسفة، ولذلك عُبّر عنه بعبارات من قبيل: «صدر فلاسفة العالم»(١)، و«صدر متألّهي العالم»(٢)، و«صدر حكماء العالم»(٣)، و«صدر الحكماء الإلهيين»(٤)، و«صدر حكماء العالم الكبار»(٥). وفي المقابل هناك البعض، من أمثال: الميرزا علي أكبر الأردبيلي، يطلق عليه بكلّ بساطة: «صدر الكَفَرة»(٦)، ويختم عليه بخاتم البطلان.

ثم إن السيد محمد علي كرمانشاهي يجيز لنفسه أن يتّهم الملا صدرا كل تهمة غير لائقة، وغير صحيحة، ثم يستند إلى فصلٍ من فصول كتاب الأسفار في باب «عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان»، ويستنتج منه قائلاً: والفاضل الحكيم الملا صدرا الفسوي الشيرازي يقلّد النووي، بل يزيد عليه من الشعر بيتاً، ويذهب إلى تحسين معانقة وملامسة وتقبيل المعشوق، والدخول به واللواط، ردّاً على الشرع الشريف؛ لأنه يرتّب على هذا الفعل الخبيث السخيف فوائد عظيمة حكمية، وغايات فخيمة عقلية. حيث يقول في أواخر المجلد الرابع من أسفاره: «فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان...»(٧).

وفي المقابل يذهب رضا نجاد إلى أنّ كل مَنْ لا يمتلك محبّة للفلسفة الصدرائية فهو خارج عن دائرة الإنسانية، ومثل هذا الشخص لا قيمة لكلّ معلوماته، حيث يقول: «وفي عصرنا أيضاً إذا وجد فيلسوف محيط بفلسفة الشرق والغرب، ولم يرتوِ من معين فردوس الأسفار الأربعة، وسائر كتب الملا صدرا، فهو في الحقيقة لم يصل

إلى عمق الفلسفة وتمامها، وعاش عيشة مفلسة بائسة»[٨].

وفي أجواء مثل هذه يمكن للبحث عن الانتحال أن يقع بدوره أسيراً للإفراط أو التفريط. وهو ما حدث فعلاً. فقد يستخدمه البعض لتوجيه سهامه إلى كلّ التراث الصدرائي، محاولاً إثبات عدم اعتباره، ويجلس شاكياً، متمنياً أنه لو لم يدوّن الملا صدرا حمل بعير من الكتب، واكتفى بتدوين كتيّب مختصر يشتمل على أربعين أو ستّين صفحة على الأكثر، ليريح الآخرين من كلّ هذه المشقّة[٩]؛ ومقابل هذا الموقف يوجد مَنْ نذر نفسه للدفاع عن جميع آراء ومؤلّفات الملا صدرا، حتّى عن مسألة الانتحال التي نحن بصددها، ولم يقبل هؤلاء بأيّ نوعٍ من التراجع، ظنّاً منهم أن القبول بوجود ضعف في مؤلّفاته هو من قبيل وجود ثقب في جدار السدّ، الذي سوف يؤدي بالتدريج إلى انهيار السدّ من أساسه.

والمقال الذي بين أيدينا، وبعيداً عن اصطفافات التسوية الرافضة، يقوم ببحث مسألة الانتحال في مؤلّفات الملا صدرا، ويحلّل أجوبة المدافعين عنه. وفي خضم هذه المعمعة من التمجيد والتكفير، والتعظيم والتهوين، يبحث هذه المسألة بأسلوب تحليلي، مع التأكيد على أن إثبات الانتحال في مؤلّفات الملا صدرا لا يعني أبداً إسقاطه عن الاعتبار. وانطلاقاً من هذا الهدف ينبغي أن نوضّح النقاط التالية:

١ـ هل حدث انتحال في مؤلّفات الملا صدرا؟

٢ـ هل يعتبر هذا العمل غير أخلاقي؟

٣ـ ما هي أدلّة المدافعين عن الملا صدرا في هذا المجال؟ وما هو مدى مقبوليتها؟

٤ـ لماذا لا يمكن المرور بهذه المسألة مرور الكرام؟

١ـ هل حدث انتحالٌ في مؤلّفات الملا صدرا؟

يسود تسالم اليوم بين مؤيّدي الملا صدرا ومخالفيه على أن بعض البحوث والنصوص الموجودة في مؤلّفاته نقلها عن الآخرين؛ تارة بالنصّ؛ وأخرى بالمضمون، دون أن يذكر المصدر. وهذا النقل الخالي عن ذكر المصدر لا يقتصر على موردٍ أو موردين، أو صفحة وصفحتين، بل قام بذلك على نطاقٍ واسع. وصارت هذه المسألة

منشأ لطرح ادّعاءات ضدّ الملا صدرا؛ فاتّهمه البعض بالانتحال، أو السرقة العلمية من الآخرين؛ وفي المقابل حاول بعض المدافعين عنه دفع هذا الاتّهام والشبهة بكلّ ما أوتوا من قوّة. والمعروف أن أول مَنْ تنبَّه إلى هذا الأمر، وأشار إليه في مؤلّفاته، هو الميرزا أبو الحسن جلوه(١٢٣٨ ـ ١٣١٤هـ)، الحكيم الشهير الذي عاش في القرنين الثالث والرابع عشر للهجرة، حيث كان يحظى بمنزلة رفيعة عند الملك القاجاري ناصر الدين شاه. وهو من أشهر المدافعين عن فلسفة ابن سينا والمدرِّسين لها، مع امتلاكه معرفةً دقيقة بفلسفة الملا صدرا، وهو أوّل مَنْ تصدّى لمعارضتها، ووجّه انتقادات إلى الفلاسفة الصدرائيين المعاصرين له. وقد كان معروفاً بدقة الرأي. وكان من عادته أنه يبدأ بتصحيح المؤلّفات، واستخراج مصادرها، قبل قيامه بتدريسها. وفي هذا المجال يقول مرتضى مدرسي جهاردهي، نقلاً عن ميرزا طاهر التنكابني، الذي أخذ يدرِّس كتاب تهميد القواعد، لابن تركة، بدلاً عن الحكيم جلوه، بعد رحيل آقا رضا قمشه: «لقد كانت عادة الميرزا أنه لا يبدأ البحث (التدريس) في أيّ كتاب حتى يصحّحه قبل ذلك. ويقول الميرزا طاهر: لقد رأيت كتاب تمهيد القواعد، الذي كنّا قد درسناه على يد آقا محمد رضا، وفيه سقط لصفحات عديدة، وأحياناً أسطر كثيرة، لكنه كان يقرّر بحوث الكتاب بقوّة البيان العرفاني، لكنّ المرحوم الميرزا أبو الحسن جلوه كان أوّلاً يبدأ بتصحح الكتاب، ثم يبدأ بتدريسه»[١٠].

وقد كتب جلوه حاشية على كتاب الأسفار للملا صدرا، وفيه مضافاً إلى إيضاح موارد الغموض في النصّ، وتوضيح ما يحتاج إلى التوضيح، يذكر المصادر الأصلية لكلام الملا صدرا في هذا الكتاب[١١]. ومع أن لديه مواقف نقدية لفلسفة الملا صدرا، إلاّ أنه دافع عن رأيه في بعض الموارد، «قبال المعارضين له، ورجَّح نظريته»، وهو ما يتّضح من خلال مطالعة بعض الحواشي التي دوّنها. وكذلك نفهم من خلال مطالعة حواشيه أنه لم يكن لديه نزاعٌ مع الملا صدرا، وليس هذا فحَسْب، بل كان يكنُّ له احتراماً بالغاً، وفي كثير من الأحيان يذكره بإجلال وتبجيل واحترام»[١٢].

مضافاً إلى ذلك هناك مَنْ ادّعى «أنه ألف كتاباً تحت عنوان «سرقات صدرا»، وأن هذا الكتاب موجودٌ في مكتبة مجلس الشورى. وقد قام في هذا الكتاب

باستخراج وإرجاع الموارد التي أخذها الملا صدرا عن الآخرين»[١٣]. بينما لا يوجد عينٌ ولا أثر لهذا الكتاب ضمن مؤلّفات جلوه التي وصلت إلينا، وربما يكون المقصود هو نفس الحاشية التي كتبها على الأسفار؛ حيث إنه في بعض الموارد دوّن المصادر التي أخذ عنها هذا الكتاب. ومن الجدير بالذكر أن طريقة جلوه هي أنه كان يستخرج مصادر الأقوال، ويدوّنها في حواشيه. ولا يختصّ ذلك بكتاب الأسفار؛ ومن هنا فقد كتب حاشية موسّعة على كتاب الشفاء، لابن سينا؛ بحيث إنه وفقاً لما يذكره مدرسي: «حينما تُطبع حواشي جلوه فسوف يُعلم أنه كان قد عمل وفقاً لأحدث أساليب البحث والتحقيق العلمي والتاريخي»[١٤].

وأوّل شخص بعد جلوه ـ الذي حدَّد ودوَّن مصادر كلام الملا صدرا ـ تصدّى لاتّهام الملا صدرا بالانتحال صراحةً هو الأستاذ ضياء الدين دُري، الذي يعدّ من أساتذة الفلسفة في القرن الرابع عشر للهجرة. فقد خصّص في آخر ترجمة كتاب «كنز الحكمة»، للشهرزوري، قسماً للفلاسفة الذين لم يرِدْ ذكرهم في هذا الكتاب. وحين يأتي على ذكر الملا صدرا يتطرق إلى هذا الموضوع. وحينئذٍ يصرّح بانتحالات الملا صدرا، ويذكر موارد عديدة، ويقدم تقريراً أولياً يشتمل عليها. وحين يقوم بتصحيح الأسفار، واستقصاء مصادره ـ وهي أكثر من ١١٥ مصدراً ـ، يكتشف هذا الأمر، الذي يعبِّر عنه قائلاً: «يقوم صاحب الأسفار بإسقاط صدر العبارة وذيلها، وفي أغلب الموارد تكون العبارة المنقولة خطأً. ومن هنا أوقع المدرِّسين السابقين في الشبهة، فتصدّوا لتوجيه العبارات، ووقعوا في الخطأ؛ بسبب ذلك»[١٥].

ثم يذكر الموارد التي نقلها الملا صدرا عن غيره، دون أن يذكر مصدرها، ونماذج من الأقوال التي نقلها نقلاً بنحوٍ خاطئ عن مصادر أخرى، ممّا أدّى إلى وقوع شرّاح عباراته في القلق والاضطراب، واضطروا بسبب ذلك إلى توجيه تلك العبارات. وكذلك يوضّح أن الملا صدرا ينقل كلام ابن سينا عن طريق الفخر الرازي، ويرجع إلى مؤلّفات ابن سينا، دون أن تكون كتبه بين يديه. ثم يصرّح بأن الملا صدرا «ينسب إلى نفسه في كثير من الموارد مطالب وأجوبتها، مع أنها ليست له»[١٦].

وشيئاً فشيئاً بدأ هذا الادّعاء يكتسب قوّة، فنرى كلّ مَنْ يتصدّى لتصحيح

مؤلّفات الملا صدرا يصرّح بذلك ويؤيّده. وكمثال على ذلك: ننقل ما قاله الدكتور جهانگيري في مقدمة تصحيح كتاب «كسر أصنام الجاهلية»، لصدر الدين الشيرازي، حول مصادر هذه الرسالة: «جميع المطالب تقريباً، وأكثر العبارات والروايات المذكورة في كتاب كسر أصنام الجاهليّة، إلاّ موارد قليلة، منقولة عن مؤلفات لآخرين سبقوا الملا صدرا، لكنّه نقلها دون ذكر مصدرها، وبحسب الظاهر دون مصادره الروائية من كتب الحديث المختلفة، إلاّ أنه من بين جميع المصادر يلاحظ أن كتاب إحياء علوم الدين، للغزالي، كانت له مكانةٌ خاصة، حيث اهتمّ به أكثر من غيره من الكتب، وقام بتلخيص مطالبه»[١٧].

ثم يذكر في ثماني عشرة صفحة نماذج مفصَّلة لنقل الأقوال دون ذكر المصادر في هذه الرسالة، ثم يقارنها بالمصادر الأصلية.

والدكتور رضا أكبريان الذي صحّح المجلد التاسع من الأسفار، وفي عدة موارد من هوامش الكتاب، يقول مع شيء من الحيطة: «عبارات المصنّف في هذا الباب جاءت في المباحث المشرقية مع شيءٍ من التغيير»[١٨]؛ أو «مطالب هذا الفصل شبيهة بمطالب المباحث المشرقية»[١٩]، ثم يذكر المصدر الأصلي من أجل المقارنة.

وفي الحقيقة فإن الملا صدرا هنا[٢٠] ينقل ما يقارب عشرين صفحة عن الفخر الرازي[٢١]، طبعاً دون أن يشير إلى المصدر، بل يكتفي بمجرّد تجميلها ببعض كلماته وعباراته.

وكذلك يشير الشيخ جوادي الآملي، في شرحه على الأسفار الأربعة، في بعض الموارد إلى هذه النقطة، ومنها: قوله: «بعض مطالب هذا الفصل مطابقة للمطالب التي ذكرها الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة»[٢٢].

و«المرحوم ابن سينا بيَّن برهان الصديقين في الفصل التاسع والعشرين من النمط الرابع من الإشارات والتنبيهات، والمرحوم المحقّق الطوسي شرحه، وقسم من عبارات هذا الفصل من الأسفار هو عين عبارات شرح إشارات الخواجة»[٢٣].

وقد ادّعى السيد أحمد خسروجردي أن الملا صدرا نقل كثيراً من مطالب الآخرين في كتبه، وهذا النقل: «لم يكن جملة أو جملتين، بل أحياناً نقل في كتابه

صفحة كاملة، وأحياناً أربع صفحات، وأحياناً ينقل الفصل والفصلين من كتب الآخرين، دون أن يجري أيّ تغيير عليه»[٢٤].

ويشير السيد ذكاوت إلى نقّاد الملا صدرا الذي أشكلوا عليه في هذا المجال، قائلاً: «هناك فصل كامل في عشق الفتيان موجود في الأسفار، وهو بعينه موجود في رسائل إخوان الصفا، وكلّ مَنْ يريد التأكُّد فعليه المقارنة بينهما»[٢٥].

ولقد أجريت شخصياً هذه المقارنة، وكانت النتيجة عجيبة، وهي مطابقةٌ لما قاله بالضبط. فالرسالة السابعة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا في ماهية العشق[٢٦]، وقد خصّص الملا صدرا فصلاً من الأسفار لماهية العشق وأنواعه، وخاصة عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان[٢٧].

ويتّحد الفصلان تقريباً في البداية، والبحوث، والمسائل، والشواهد، والأساليب الأدبية، وطريقة الاستدلال. والاختلاف الوحيد بينهما إنما هو في تصدير وتذييل بعض العبارات، وإضافات إلى العبارات الأصلية لإخوان الصفا.

ورسالة إخوان الصفا دقيقة، وعباراتها مختارة، وخالية من الإضافات والعبارات الحادّة، لكن صدرا سمح لنفسه بتقديم وتأخير العبارات، والفصل بين عبارات إخوان الصفا بجملٍ من عنده، ممّا قلّل من انسجامها، وأدّى إلى الإطناب في المتن بلا موجبٍ.

وننقل هنا نموذجاً لأحد الموارد من أجل التقييم. حين يبحث كتاب إخوان الصفا عن علّة عشق الرجال للفتيان المُرْد يبيّن أنه يشتمل على حكمة وعلّة نشر المعرفة والعلم، حيث جاء في كتاب إخوان الصفا: «ثمّ اعلم أن الأطفال والصبيان إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات فهم بعدُ محتاجون إلى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع؛ ليبلغوا بهم إلى التمام والكمال. فمن أجل هذا يوجد في الرجال البالغين رغبه في الصبيان، ومحبّة للغلمان؛ ليكون ذلك داعياً لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميلهم للبلوغ إلى الغايات المقصودة بهم. وهذا موجودٌ في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلم العلم...»[٢٨].

وصدرا أيضاً يرى نفس هذه الرؤية؛ لأن هذه العادة موجودة ـ طبعاً ليست بدافع الجنس والشهوة ـ بين الأمم المتعلّمة، فإذن هي مطلوبة ولم تُخلق عبثاً. وإن كانت الأمم

الخشنة القاسية بعيدة عن هذه العادة، وهي، كالحيوانات، بصدد الرغبة في النساء لا غير. ثم يكتب في بيان الفلسفة الوجودية لهذه العادة، ثم يأتي بنفس العبارة المتقدّمة لإخوان الصفا، مع شيءٍ يسير من الإضافة والتغيير، حيث يقول: «فإن الأطفال والصبيان إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات فهم بعدُ محتاجون إلى تعليم الأستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم إليهم بنظر الاشتياق والتعطّف. فمن أجل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبةً في الصبيان وتعشقاً ومحبةً للغلمان الحسان الوجوه؛ ليكون ذلك داعياً لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم...»[٢٩]

وحين يبحث العلاّمة الحائري المازندراني في رسالة ابن سينا، في باب العشق، يقول: «عقد صدر المتألهين في الأسفار فصلاً للعشق، وقد مزج فيه بعض محتويات هذه الرسالة، دون أن يذكر اسمها، بكلامٍ آخر، وعنوان الفصل هو نفس عنوان الفصل الخامس من رسالة العشق»[٣٠].

ويشير الحائري اليزدي ـ وهو من المدافعين عن الملا صدرا، والمعارضين لنسبة الانتحال إليه ـ أيضاً إلى هذا الأمر، حيث يقول: «من الشائع لدى صدرا أنه كان أخذ أقساماً من كتابه الأسفار الأربعة، وبعض كتبه الأخرى، من الآخرين دون أن يذكر اسم المصدر المأخوذ عنه، ثم ينسبها إلى نفسه. والمؤلّف عثر بنفسه على عدّة موارد اقتبسها من المباحث المشرقية، وذكرها في الأسفار الأربعة دون أن يذكر مصدرها»[٣١].

والسيد ذكاوتي قراگوزلو يشير إلى قوّة حفظ ملا صدرا، ويذكر موارد متعدّدة لما نقله عن الآخرين دون ذكر مصدر لها، ثم يستنتج قائلاً: «وهنا ينشأ شكّ وظنّ في بعض عبارات الأسفار الجميلة»[٣٢].

وفي الختام يصرح الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني بأن صدرا «في كثير من الموارد يذكر نفس عبارات الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء السابقين، ولكن لا يشير من بعيدٍ ولا قريب إلى المصدر. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن اعتبار هذا العمل الصادر من هذا الحكيم الإلهي عملاً مبرَّراً»؟[٣٣].

لكنه يمتنع عن الإجابة عن هذا السؤال، ويمرّ به دون أيّ توضيح.

ويستفاد من مجموع هذه الشواهد أن الملا صدرا نقل في مؤلّفاته، وخاصة الأسفار، الكثير من مطالب الآخرين، ولم يُشِرْ إلى مصادرها. وهذا ما اتَّفق عليه المؤيِّدون والمعارضون لصدرا. وعليه فإن الإجابة عن هذا السؤال الأساسي في البحث هو بالإيجاب؛ لكنّ المسألة الأصلية هي: هل أن هذا العمل مرفوض أخلاقياً أم يمكن توجيهه؟

٢. هل يعتبر الانتحال عملاً غير أخلاقي؟

لا شكّ اليوم بين المتخصِّصين في أخلاق البحث والتحقيق بأن الانتحال هو عمل غير أخلاقي، ويعرَّف بأنه جريمة أو سرقة علمية. وهذا الأمر متَّفق عليه. إن الانتحال هو تعدٍّ على حقوق الآخرين؛ حيث ينسب الإنسان إلى نفسه عملاً لم يقُمْ به، وهو كذبٌ وتحريف للحقيقة. وإذا ثبت في حقّ شخصٍ يمكن حينئذٍ ملاحقته قضائياً، ويؤدّي به إلى فضحية أخلاقية. إن قبح الانتحال، الذي هو بمنزلة سرقة النتاج الأدبي والفني والعلمي من الآخرين، ونسبته إلى النفس، شديدٌ جدّاً، بحيث سعى البعض إلى التقليل من قبحه، وعبَّروا عنه بعبارة أخفّ. مثلاً: يقول السيد ذكاوتي قراگوزلو: «التعبير بالانتحال إنّما هو لتجنُّب التعبير بـ «السرقة»؛ حيث إن كلمة السرقة هي في الواقع شديدة جدّاً، ولا تليق بمكانة الملا صدرا العلمية ونبوغه، بينما كلمة الانتحال تعني أن ينسب الإنسان إلى نفسه مطالب الغير دون وجه حقّ»[٣٤].

ومع ذلك فإن مجرد تغيير العبارة لا يغني من الحق شيئاً؛ لأن الانتحال هو السرقة بعينها. ونذكر لذلك مؤيِّداً واحداً، وهو أن التهانوي يعرِّف الانتحال بجملة واحدة، حيث يقول: «قسم من السرقة، وهو النَّسْخ»[٣٥].

ولا يرتفع الإشكال بتغيير التعبير. وفي كلٍّ من: التعريف العربي، والفارسي، والإنجليزي، للانتحال ورد تقريباً التعبير بالسرقة. والتعبير الإنجليزي (plagiarism) للانتحال يعني عملاً بمعنى السرقة. واليوم نرى مختلف المصادر التي تطرَّقت لبحث الانتحال تبدأ في تعريفه أولاً بذكر قيد السرقة، ثم تتطرّق إلى مختلف الأبعاد

الأخلاقية، وتذكر الدليل على أنه عمل غير أخلاقي. مضافاً إلى ذلك فإن الحقّ مع مَنْ قال بأن الانتحال أسوأ حالاً من السرقة؛ لأنه في السرقة إذا تنازل المسروق منه عن حقّه والأموال التي سُرِقَتْ منه فإنها تصبح ملكاً للسارق، لكنّ الأمر مختلف في الانتحال، فحتّى لو تنازل الشخص المنحول منه، ورضي بفعل المنتحِل، وأن ينشر البحث العلمي باسم السارق المنتحِل، مع كلّ ذلك يبقى العمل من الناحية الأخلاقية سرقةً. والحقيقة أنّ صاحب النتاج العلمي لا يمتلك الحقّ بأن يُمارس مثل هذا الكَرَم؛ لأنه سوف يشارك بعمله هذا في خداع المجتمع العلمي، ويسهّل ترويج الخداع[٣٦]. والحاصل أن الانتحال هو السرقة بعينها، بل هو أشدّ منها قبحاً من الناحية الأخلاقية. وبما أننا بحثنا هذا البحث في مكانٍ آخر[٣٧] فلا أتوسَّع فيه هنا أكثر من ذلك.

٣. ما هي أدلّة المدافعين عن الملا صدرا في هذا المجال؟ وما هو مدى مقبوليّتها؟

إن وضوح نقل الأقوال في مؤلّفات الملا صدرا دون ذكر مصدرها بلغ مستوىً لم يدع مجالاً لإنكاره من أيّ شخص في أيّامنا هذه. وغاية الأمر أنّه قلما نجد اليوم من يسلّم بوجود الانتحال في مؤلّفات الملا صدرا بنحوٍ كامل. وباستعراض مؤلفات المدافعين عن الملا صدرا نفهم أنهم بذلوا جهوداً حثيثة لتوجيه هذا العمل بنحوٍ ما؛ لكي لا يصاب صدرا في مقامه العلمي وشخصيته الأخلاقية بصدمةٍ شديدة. وغالبية المدافعين عن صدرا يسعون إلى تقديم مختلف الأسباب لحلّ هذه المشكلة، أو على الأقلّ التقليل من قبحها. ومع كلّ ذلك، وفي حدود علمي، لم يتمّ تقديم شيء منتظم ومنسجم لتوجيه ما قام به صدرا. وغالباً ما يشير المدافعون عنه ضمن مؤلّفاته بشكل استطرادي أو في الهامش إلى هذه المسألة، ثم يتجاوزونها ويمرّون عليها مرّ الكرام. ومن هؤلاء: السيد جلال الدين الأشتياني، حيث أشار في مواضع عدّةٍ إلى هذه النقطة، وقال في أحدها: «إن أول شخص أراد تخطئة ملا صدرا تلويحاً، وحاول بشكلٍ مباشر القدح فيه، هو الميرزا أبو الحسن جلوه(١٣١٢هـ)، حيث إنه كان يشير في درسه إلى مصادر أقوال الملا صدرا. وفي عصرنا أيضاً فإن السيد ضياء دُرّي‏ﷺ وشخصاً أو شخصين آخرين من الفضلاء المعاصرين، من الذين لا أظنّ أنهم يدّعون المعرفة

بالفلسفة، حاولوا بمنتهى عدم الإنصاف، وبسبب الجهل وعدم المعرفة، أن يشيروا إلى ما توهّموه سرقات علمية لملا صدرا. لقد كان السيد أبو الحسن جلوه متمكناً من الطبيعيات، أقصد طبيعي الشفاء والعلوم الرياضية التي كانت سائدة في المدارس القديمة قبل سبعين أو ثمانين عاماً، وكذلك في الإلهيات بأسلوب وطريقة الشيخ الرئيس، وكان يقرّر كلمات الشيخ بشكل سطحي، لكنْ لم يكن لديه أيّ تخصص في فلسفة الآخوند (الملا صدرا)، وأما في العرفانيات (الصوفيات) التي هي إحدى أدوات فهم كلمات الملا صدرا فقد كان صفر اليدين»[٣٨].

يحاول الدكتور مهدي الحائري اليزدي أيضاً أن يعالج هذه القضية في هامش كتابه بالنحو التالي: «ويقال بأن المرحوم جلوه ـ وهو من حكماء عصره ـ؛ لأنه كان يغبط الحكيم المؤسّس آقا علي مدرس على ما ناله من مكانة في التدريس، راح يبذل جهده في تتبع الملا صدرا، وألّف كتاباً أسماه «سرقات صدرا». وهذا الكتاب موجود في مكتبة المجلس. وقد استخرج في هذا الكتاب الموارد التي أخذها صدرا عن الآخرين، وأرجعها إلى مصادرها الأصليّة»[٣٩].

أما السيد غلام حسين رضا نجاد فنراه يكتب في وصف السيد ضياء الدين ـ وهو الذي كشف بصراحة انتحالات الملا صدرا ـ قائلاً: «لقد انتهى به تعصّبه وتشدّده في هذا الأمر إلى الإفراط، وهتك حرمة نابغةٍ في غاية السمو والرفعة والعظمة، من قبيل: صدر حكماء العالم الملا صدرا. وفي نهاية المطاف أثبت بهذا الأسلوب أن نفسه ليست مصداقاً لـ (الحكيم مَنْ أتقن قوله وفعله). ولم تكن الحكمة فيه سوى صور ونقوش ذهنية، وعلى مستوى حفظ الاصطلاحات، وموارد صحة استعمالها لا غير، وإلا لن ينسب إلى ربّ هذا الفنّ صدر المتألهين سرقة عبارات الحكماء. [...] ولا يجوز [...] طعن ومهاجمة فيلسوف عالمي، وحكيم إلهي، وعارف صمداني، وعالم متعالي، بحجم صدر المتألهين من أجل نقله بعض عبارات الحكماء، وبهذا النحو العنيف، وتجاهل الأوصاف التي لا تحصى، والتي تمتع به هذا العالم بالله، والعارف والسالك إلى الله. مضافاً إلى ذلك فإن ضياء دري غفل عن أن الحكيم والفيلسوف يتعاطى مع المنطق والمعقول، لا مع العلوم النقلية، بحيث كلما أورد عبارة لعالمٍ أو حكيم يجب

عليه حتماً أن يذكر اسم صاحب العبارة. مضافاً إلى أنه أحياناً يكون مقتضى البلاغة في موارد الطعن والقدح اللفظي هو عدم ذكر اسم صاحب الكتاب، أو العبارة المنقولة. ولذلك نرى الحكماء في هذه الموارد غالباً ما ينقلون الكلام معبِّرين عنه بكلمة (قيل)، ولا يذكرون اسم القائل. وبغضّ النظر عن البحوث المتقدمة فإن الحكيم إنما يهمّه المقول، لا القائل. وهذا الأسلوب ما يزال متداولاً لدى أكابر علم الحكمة في عصرنا الحاضر»[٤٠].

إن كلاماً من هذا القبيل يكثر تداوله بين المدافعين عن الملا صدرا، لكن قلما توجد لديهم جهود استدلالية منظّمة. ومن خلال مراجعة كلام المدافعين عنه يمكن تصنيف الدفاعات التي أقيمت لأجله على النحو التالي:

أ. تسقيط مدعي الانتحال.

ب - تخفيف وطأة الانتحال.

ج - ادّعاء شيوع الانتحال في الماضي.

د - ادّعاء تعدد الأساليب في الإرجاع إلى المصادر.

هـ - ادّعاء أن بحث الانتحال غربيّ.

و - التمسّك بشعار أن «الحكيم إنّما يعنيه القول، لا القائل».

وربما يكون هذا التقييم غير دقيق ولا جامع، لكنه على كلّ حال مفيدٌ في تقدّم البحث. والآن يمكننا أن نتأمل في تحليل هذه الأدلة والدفاعات.

أ. تسقيط مدّعي الانتحال

الأسلوب السائد لدى أشخاص من قبيل الآشتياني والحائري اليزدي في التعاطي مع مسألة الانتحال هو الهجوم على الميرزا أبو الحسن جلوه، والسيد ضياء دري، وسائر مدّعي الانتحال. وقد ركز هؤلاء المدافعون على جهل المنتقدين، وسوء نواياهم، ودوافعهم المغرضة، وسعَوْا إلى الكشف عن عدم صلاحيتهم. وكمثال لذلك: يدعي الآشتياني في حقّ جلوه ما يلي: «لقد كان عاجزاً عن فهم معضلات البحوث العرفانية، والحكمة الذوقية، والحكمة المتعالية بأسلوب الملا صدرا»[٤١]. ومع أنه يبذل جهوداً

لفهم الأسفار والكتب العرفانية لكنّه لم يحقق شيئاً»[٤٢].

ويسعى الآشتياني في عدّة صفحات كي يظهر الحكيم جلوه على أنه إنسان بليد، لا يمتلك القدرة على فهم كلام صدرا، ولهذا السبب اتّجه إلى نسبة الانتحال إليه. وحسب قول الآشتياني: «بدل أن يتجه ذلك المرحوم إلى حلّ معضلات الكتب الفلسفية ذهب إلى تتبُّع نسخ الكتب، وكان يقضي أغلب أوقات درسه (حسب نقل أساتذتنا الكبار) بتطبيق النسخ، قائلاً: «إنْ قلتَ قلتُ»[٤٣].

أو «المعروف أن آقا ميرزا حسن كرمانشاهي [...] كان يقول بأن الميرزا أبا الحسن إلى أن مات كان عاجزاً عن تصوير حركة الجوهر»[٤٤].

ويرى الحائري اليزدي بأن هذه الحركة سوء ظن تجاه كتب صدر المتألهين، ويهاجم المنتقدين، ويتهمهم بعدم رعاية الأدب، ويدّعي أن جلوه ألّف كتاب «سرقات صدرا» بدوافع غير حسنة[٤٥].

ويذهب رضا نجاد بدوره إلى أن جلوه ليس حكيماً، وأنه لم ينتفع من الحكمة «سوى الصُوَر والنقوش»[٤٦].

وهذه الطريقة في الإجابة يعترضها ثلاثة إشكالات:

١. هي خلاف الواقع؛ ٢. هي غير أخلاقية؛ ٣. فيها خروج عن البحث.

والإشكال الأول في هذا الجواب هو أنه لا ينسجم مع الحقيقة العلمية، والحياة الفكرية لجلوه، ويبتني على مجرد الظنون الواهية؛ حيث إنه لم يثبت في المصادر وجود كتاب بعنوان (سرقات صدرا)، ولا يُعلم منشأ هذا الادّعاء. والأمر الآخر أن هناك شواهد بين أيدينا على القدرة العلمية لجلوه، منها: حاشيته على الأسفار، فهي تقرير لتدريس الحكمة الصدرائية. وبحسب ما كتبه رضا زاده: «إن حواشيه على الأسفار تكشف عن تدريسه لأسفار الملا صدرا مراراً وتكراراً»[٤٧].

وفي الأساس فإن هذا الفهم الذي يدعي أن جلوه كان بصدد معارضة صدرا يعترضه تشكيكٌ قوي. وفي هذا المجال يقول السيد رضا زاده، وهو الذي قام بتصحيح مؤلّفات جلوه، ومن الطبيعي أن يكون قد طالعها بدقّة: إنه بمراجعة هوامش جلوه على الأسفار نفهم «أن هذه الحواشي كانت تسعى لتوضيح مراد المصنف، والكشف

عن مقصود الملا صدرا، وليس انتقاد آرائه»[٤٨]. وكذلك فإن مراجعة هذه الهوامش والتعليقات تكشف عن أن مسألة عدم تمكّنه من الأسفار والحكمة الصدرائية «ليس كلاماً صائباً»[٤٩]. وحسب ما كتب رضا زاده لا يفهم مما كتبه جلوه أنه كانت لديه عداوة مع صدرا، وهذا الادّعاء نموذج للمقولة المعروفة: ربّ مشهور لا أصل له، و«على الأقلّ لا يستفاد مثل هذا الأمر مما كتبه هو أو تلامذته»[٥٠].

ورضا زاده وإنْ كان يتصور في بداية عمله بأن حواشي الأسفار هي نقدية، لكنه في نهاية تحقيقه فهم «أن أكثرها توضيحية، وشرح لكلام المصنّف»، وجاءت على خلاف ما كان يتوقّع، و«في هذه الحواشي ليس أنه لا يوجد نقدٌ جادّ فقط، بل يذكر فيها صدرا بإجلال وتقدير»[٥١]. وعليه فإن الإشكال الأول على طريقة الإجابة هذه هو أن هذا الجواب لا دليل عليه، وهو خلاف الحقيقة. وكذلك فإن حواشي جلوه على فصوص الحكم لابن عربي، وتدريسه للعرفان، يخدش ادّعاء كونه صفر اليدين في مجال العرفان.

الإشكال الثاني على هذا النمط من الإجابة هو أن فيه خروجاً عن الأصول الأخلاقية في فهم وتفسير عبارات الآخرين. فعلى فرض أن جلوه كان معارضاً لصدرا لماذا يُدّعى أن ذلك ناشئٌ عن الحسد؟ فيتم تصويره على أنه يحمل ضغينة وأشياء من هذا القبيل، ثم يُصوَّر نقده على أنه ناشئ عن ضعف المستوى العلمي، وأنه فاقد للحكمة. لقد تمّ هنا تجاهل أحد بديهيات فهم رأي الآخرين، ألا وهو أصل الحمل على الصحّة، وتفسير كلام الآخرين بأفضل ما يمكن. لقد كان جلوه حكيماً بمستوى الحكماء المعاصرين له، أو أفضل قليلاً منهم أو أدون كذلك، لكنْ مجرد انطلاقه من مسلكه السينائي، ونقده لصدرا والحكماء الصدرائيين المعاصرين له، لا يجوّز لنا عدَّه فاقداً للسجايا الأخلاقية النبيلة، وأن نهاجم شخصيته. وحسب قول رضا زاده فإن الآشتياني؛ وبسبب محبته الشديدة لصدرا، هاجم شخصية جلوه، و«مع الأسف انتقل من انتقاد الرأي إلى انتقاد الشخص نفسه»[٥٢]. ومن المفارقات أن جلوه كان من الناحية الأخلاقية يمتلك شخصية محبَّبة، ولقد تحدَّث كتّاب السيرة حول منعة طبعه، وبساطة عيشه، وسهولة خُلُقه، وسلوكه الإنساني»[٥٣].

والإشكال الثالث على هذا الجواب هو أنه على فرض صحة جميع الكلمات والأحكام التي أصدرها أشخاصٌ من قبيل: الآشتياني والحائري فليس المقام مقام جرح وتعديل شخصية جلوه. والنزاع يدور في موضعٍ آخر. فقد حدثت واقعة باسم «الانتحال»، وعلى هؤلاء العلماء أن يجيبوا عنها، وأن يبيِّنوا أن لهذا العمل توجيهاً معقولاً. ولا نواجه اليوم مجرّد اتهام غير ثابت أصدره جلوه؛ لكي نحاول من خلال جرح شخصيته أن نثبت أن هذا الاتّهام باطل. فالانتحال واقعي، يعترف به حتّى الآشتياني والحائري. لذلك يجب البحث حول الانتحال في مؤلّفات الملا صدرا، بغضّ النظر عن شخصية جلوه وكيف كان. وينبغي الابتعاد عن المساس بشخصية جلوه وغيره.

ب. تخفيف وطأة الانتحال

يقبل البعض ضمناً بوجود الانتحال، لكنّهم يسعون إلى تصويره على أنّه كان طفيفاً، وفي موارد قليلة. وهذا الأسلوب يتمّ بطريقتين أساسيتين: فأحياناً يُقال بأن كمية موارد الانتحال قليلة جداً؛ وأحياناً يقال بأن المسائل التي تمّ الانتحال فيها هي مسائل فرعية ومعلومات عامّة.

والطريقة الأولى يمكن ملاحظتها في المقطع التالي بوضوح: «إذا ذكر المؤلف في بداية الكتاب، أو في أيّ فصل من فصوله، عبارة بسم الله، أو أدرج آية أو رواية ضمن كلامه لتجميل عبارته، وكذلك إذا استخدم مقطع شعر لغيره ضمن مقطوعته الشعرية أو النثرية، فقطعاً لا يسمّى كلّ واحد من هذه سرقة، بل يعتبر هذا من المحسِّنات. وإذا كان هذا الاقتباس ليس طبيعياً في الأسلوب الأدبي الغربي فلا يعتبر هذا سبباً لنحترق بنارهم، أو نرقص على أنغامهم»[٥٤].

والآشتياني يستعمل الطريقة الثانية في جوابه في النصّ التالي، حيث يقول: «ذكر صدر المتألهين مطالب كثيرة للناس في كتابه هذا [الأسفار]. لكن هذه المطالب التي أخذها من غيره كانت بسيطة وسطحية وشائعة، وهي غير التحقيقات المختصة به. وأهمية صدر المتألهين إنما هي في التحقيقات الرشيقة المختصة به»[٥٥].

وكذلك يستفيد الحائري اليزدي من هذه الطريقة بالكيفية التالية: «إنما

تصدق السرقة فيما لو أخذ السارق فكرة أو مالاً مختصاً بالآخرين، عمداً ودون شراء ولا إجراء المراسم الشرعية والقانونية في مجال نقل وانتقال الملكية. وأما الأفكار العامة فحالها حال الأملاك العامّة والشوارع العامّة، ليست ملكاً لشخصٍ خاص، ويحق للجميع الاستفادة منها»[٥٦].

وهذا الجواب، مضافاً إلى أنه غير أخلاقي؛ لأنه يقدّم تصويراً مضحكاً لانتقادات الآخرين، ويمسخ ادّعاء النقّاد، هو لا يسمن ولا يغني من جوع؛ حيث إن ادّعاء المنتقدين ليس هو لماذا ورد في مؤلفات الملا صدرا «بسم الله»، أو مقطع شعريّ، دون ذكر المصدر؟ حيث إن الكلام ليس حول نقل جملة أو جملتين ليمكن التغاضي عنها، بل المسألة نقل الفصل والفصلين، وفي بعض الأحيان نقل الملا صدرا بحثاً كاملاً من كتاب آخر. كما أن البحوث التي أثيرت حولها الانتقادات لا تدخل ضمن العلوم العامة، وبحسب تعبير الحائري: الشوارع العامة، ليمكن الإجابة عن النقد بهذا النحو، بل هي بحوث محدَّدة، ووليدة تأمّلات شخصية للآخرين. وحسب ما كتبه السيد ضياء دري فإن صدرا «في كثير من الموارد ينسب بيان المطالب وجواب الآخرين إلى نفسه»[٥٧].

إن نقل مطالب الآخرين على نحو واسع، وخاصّة البحث الخاص بأحد العلماء، يختلف اختلافاً كلياً عن آية أو رواية دون ذكر مصدرها. ينقل واعظ زاده الخراساني قائلاً: «في مجلس ضمّ كلاً من: الشهيد مرتضى مطهري، والشهيد محمد بهشتي، قال السيد محمد فريد النهاوندي ـ وهو أحد فضلاء طلاب العلوم الدينية ـ: نسب صدرا إلى نفسه في كتاب الأسفار بعض آراء الفخر الرازي في المباحث المشرقية، دون أن يذكر المصدر، بل حتّى في الموارد التي قال فيها الفخر: «هذا ممّا لم يسبقني إليه أحدٌ» نقله ونسبه إلى نفسه. فتعجّب البعض، وأنكر آخرون. فجاء بالكتابين، فقرأ أحدهم المباحث المشرقية، وقام الآخر بمقارنته بالأسفار، فكانت النتيجة أن العبارة كانت متطابقة تماماً»[٥٨].

ويرى الدكتور محسن جهانگيري أن الجزء الأصلي من كتاب كسر أصنام الجاهلية مأخوذٌ من المتقدمين، وخاصة من كتاب إحياء علوم الدين، للغزالي. وعليه

فإن الدفاع المتقدّم لا يجدي نفعاً. مضافاً إلى ذلك فإنه في بحث الانتحال لا يؤثّر العمد والتعمد، بل يكفي تحقّق هذا العمل، لكي يثبت الانتحال(٥٩). **هذا أولاً**.

وثانياً: هناك قرائن تدلّ على أن الملا صدرا كان بحسب الظاهر يترك ذكر المصادر عن علم وتعمّد؛ حيث إنه، وفقاً لما نقله الدكتور جهانگيري، أشار في كتابه كسر أصنام الجاهلية بنحوٍ عام إلى أن هذا الكتاب مأخوذ من كتب المتصوّفة والعرفاء، حيث قال: «فهذه جملة من مجامع علامات المحبين لله (تعالى)، نقلتها تلخيصاً من كتب المتصوّفة والعرفاء، ليكون دستوراً لِمَنْ أراد أن يتعرف على حال أحباء الله»(٦٠).

ومع ذلك، ووفقاً لتصريح مصحّح هذه الرسالة الدكتور محسن جهانگيري، فإنه في النسخة الأصلية بخط المؤلّف جاء بعد عبارة: «من كتب المتصوّفة والعرفاء» عبارة: «خصوصاً الأحياء»، لكنّ الظاهر أن المؤلّف نفسه حذفها(٦١).

ج. ادّعاء شيوع الانتحال في الماضي

أكثر الأجوبة رواجاً في ردّ المنتقدين هو ادّعاء أن هذا العمل كان طبيعياً في الماضي، وكان دأب العلماء على عدم ذكر المصادر التي ينقلون عنها، وأنهم كانوا ينقلون أقوالاً عن هذا وذاك، دون الإرجاع إلى قائلها. وأحياناً يستفيد الآشتياني من هذا الجواب، حيث يقول: «خلافاً لما يتصوّره قصّار النظر، فإنّ الآخوند الملاّ صدرا لم يكن مستعدّاً لأن ينسب لنفسه أقلّ بحث أو مطلب علمي من بحوث ومطالب الآخرين. وأما العبارات الكثيرة التي تُرى في مؤلّفاته من كلام الآخرين، والمنقولة عنهم، **فأولاً**: هو يذكر في بعض كتبه المصدر الذي ينقل عنه؛ **وثانياً**: إن هذه العادة كانت متعارفة بين علماء السلف، ولا تختصّ بالملاّ صدرا»(٦٢).

فهو، مع قبوله أنّ «ملاّ صدرا نقل في بحوث الحركة عبارات عن الفخر الرازي، ولم يشِرْ إلى مصدرها»، يدّعي «أنّ ما نقله صدرا كانت مطالب رائجة، وهذا النهج كان طبيعياً ومتعارفاً بين القدماء والمتأخّرين، وكلّ مَنْ كان يحضر درس الآخوند، أو كان من أهل قراءة ومطالعة هذه الأفكار، فهو يعلم أن هذه

العبارات منقولة عن المباحث المشرقية، للفخر الرازي»[٦٣].

ويرى رضا زاده بدوره أن عدم ذكر المصدر لا يعتبر نقصاً في عمل ملاّ صدرا؛ لأنه «لم يكن من المتعارف أصلاً ذكر المصادر»[٦٤].

وبحسب قول واعظ زاده، فإن الشهيد مرتضى مطهّري استند في دفاعه عن صدرا إلى هذه النقطة، حيث يقول: «لقد كان متعارفاً بين العلماء أنهم في بيان المطالب العلمية إذا رأوا أن كلام عالمٍ آخر يبيّن بشكلٍ مناسب نظرياتهم فإنهم ينقلون نصّ عبارته، دون أن يذكروا مصدرها، فينقلون تلك العبارة اقتباساً»[٦٥].

وهذا الجواب يدّعي بأن قبح الانتحال أمرٌ طارئ وجديد، وأما في الماضي فقد كان العرف السائد والثقافة الشائعة بين العلماء السَّلَف نقلَ قول الآخرين دون إسنادٍ إليهم. فإذا كان هذا الادّعاء يريد أن يقول: إنه في الماضي كان يوجد أشخاص، وربما أشخاص كثيرون، لا يذكرون مصادر الأقوال التي ينقلونها، فهذا الأمر صحيحٌ، لكنّه لا يستفاد منه صحّة الانتحال. وإذا كان المقصود هو أنه في الماضي كان السلوك والمعيار العلمي السائد في المجتمع هو تقبُّل الانتحال فهذا الادّعاء مخالف للواقع. فالانتحال بمعنى أن ينسب الإنسان مؤلّفات الآخرين إلى نفسه لم يكن أمراً مقبولاً ولا مستساغاً في التقاليد الإسلامية، وبين علماء السلف، ولقد كان العلماء طوال التاريخ يشكون من سرقة مؤلَّفاتهم من قبل اللصوص، ويؤكّدون على عدم صحّة هذا العمل. ونفس بحث الانتحال أو السرقات وتهمة الانتحال وسرقة نتاج الآخرين العلمي، التي كانت توجَّه طوال التاريخ إلى هذا العالم أو ذاك، تكشف بوضوحٍ عن قبح هذا العمل في الساحة الثقافية الإسلامية.

وهنا نكتفي بنقل تصريح بعض العلماء في فتراتٍ تاريخية مختلفة.

ينقل أبو الحسن الهويجري، في مقدّمة كتابه كشف المحجوب، أنّ الآخرين سرقوا كتابه مرّتين، ونسبوه إلى أنفسهم. لذلك ومن أجل منع تكرار هذا الأمر نراه يصرّ على تدوين اسمه على الكتاب[٦٦].

ويعدّ الغزالي، في القرن الخامس الهجري، الانتحال أحد نماذج انخداع العلماء والمؤلّفين، وذلك في كتاب ذمّ الغرور من كتابه (إحياء علوم الدين)، حيث يقول:

«ولعلّه يحكي من الكلام المُزيَّف ما يزيد في تزييفه، فيعزوه إلى قائله، وما يستحسنه فلعلّه لا يعزوه إليه، ليظنّ أنه من كلامه، فينقله بعينه، كالسارق له، أو يغيّره بأدنى تغيير، كالذي يسرق قميصاً فيتّخذه قباءً، حتّى لا يُعرف أنه مسروق»(٦٧).

ويترجم مؤيد الدين الخوارزمي، في القرن السابع، هذا النصّ في كتابه(٦٨).

وبعد أن كتب سعد الدين التفتازاني شرحاً على كتاب تلخيص المفتاح، للقزويني، يتحدّث في مقدّمة شرحه المختصر عن المنتحلين، الذي أغاروا على كتابه وانتهبوه، ومسخوه، مبدياً قلقه من ذلك(٦٩).

وأما السيد علي خان المدني الشيرازي فهو أيضاً، في خاتمة شرحه على الصحيفة السجادية، يلجأ إلى الله من لصوص العلم، ويذكر تقريراً مرّاً عن السرقة التي تعرض لها نتاجه العلمي، ويستعين بالله في حفظ كتابه، حيث يقول: «وأنا أسأل الله تعالى بجاههم العظيم، المحلّى بدرّ الشرف النظيم، أن يصونه عن كلّ ناصب مارق، وكلّ غاصب سارق». ثم ينقل الحادث الذي حدث له(٧٠).

وأخيراً فإن الشيخ آغا بزرگ الطهراني حين يتعرّض لكتاب بيان السعادة في مقامات العبادة، تأليف سلطان محمد الكنابادي، يوضّح قائلاً: «نبّهني العالم البارع المعاصر السيد حسين القزويني الحائري بانتحالٍ وقع في هذا التفسير، يكشف عن كونه لغيره، ولو في الجملة، فإنّ ما أورده في أوله من تشقيق وجوه إعراب فواتح السور من الحروف المقطّعات، وإنهاء تلك الشقوق إلى ما يبهر منه العقل، توجد بتمام تفاصيلها وعين عباراتها في رسالة الشيخ عليّ بن أحمد المهائمي الكوكني النوائتي (المولود سنة ٧٧٦، والمتوفّى سنة ٨٣٥)(٧١). وسلطان حسين تابنده الكنابادي، في بيانه لحياة سلطان محمد، ينقل كلام الشيخ بعَتَبٍ، ويسعى إلى ردّ هذا الاتّهام، من خلال ذكر ستّ نقاط»(٧٢).

إن النماذج المتقدمة، وبحث السرقات، والجهود المبذولة لتعيين حدودها، تكشف بوضوحٍ أن الانتحال لم يكن بأيّ حالٍ أمراً قانونيّاً في المجتمع العلمي، بل الأمر على العكس، حيث كان يعتبر أمراً غير قانوني، وسلوكاً غير أخلاقي. ولم يكن الانتحال فقط غير أخلاقي، بل إنّ المؤلفين كانوا ملزمين بتجنُّب الإسناد

المباشر إلى المصادر التي لم يأخذوا منها مباشرة، وعليهم الاكتفاء بالمصادر التي راجعوها بشكلٍ مباشر. وقصة جلال الدين السيوطي توضّح هذا الأمر.

وحسب ما جاء في كتاب حاجي خليفة، فإن جلال الدين السيوطي كان يزعم أن شهاب الدين، أبي العباس، أحمد بن محمد القسطلاني المصري(٩٢٣هـ) كان يسرق من كتبه. وعبارة حاجي خليفة هي: «يُحكى أن جلال الدين السيوطي كان ينقصه، ويزعم أنه يسرق من كتبه، ويستمدّ منها، ولم ينسب النقل إليها. وادّعى عليه بذلك بين يدي شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، فألزمه بيان مدّعاه، فقال: إنه نقل عن البيهقي، وله عدّة مؤلفات، فليذكر لنا أنّه ذكره في أيِّ مؤلَّفاته؛ لنعلم أنه نقله عنه. ولكنّه رأى ذلك في مؤلَّفاتي، فنقله. وكان الواجب عليه أن يقول: نقل السيوطي عنه. ثمّ إن الشيخ القسطلاني قصد إزالة ما في خاطره، فمشى من القاهرة إلى الروضة، وكان السيوطي معتزلاً عن الناس بها. فوصل إلى بابه، ودقّه، فقال له: مَنْ أنتَ؟ فقال: أنا القسطلاني، جئت إليك حافياً؛ ليطيب خاطرك، فقال له: قد طاب، ولم يفتح له الباب»[٧٣].

وفي الحقيقة فإن السنة الإسلامية كانت قائمةً على تجنُّب حذف الواسطة في النقل، وأطلقت على هذا العمل عنوان «الكذب المفترع»[٧٤]. وفي رواية الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام أنه حذرهم من «الكذب المفترع»[٧٥]. وكذلك ينقل الإمام الصادق عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ؛ فَإِنْ كَانَ حَقّاً فَلَكُمْ؛ وَإِنْ كَانَ كَذِباً فَعَلَيْهِ»[٧٦].

وعليه فإن الانتحال لم يكن سلوكاً أخلاقياً شائعاً بين السلف أبداً، بل كانوا ينظرون إليه على أنه سرقة. ومضافاً إلى ذلك فإن العلماء كانوا يلتزمون بذكر مصادر كلامهم ومنقولاتهم، إلى حدٍّ جعل البعض، مثل: ملاّ صالح المازندراني، يرى أن حذف الوسائط في النقل يعتبر نوعاً من الكذب والتدليس، كأنْ ينقل كلام ابن سينا عن الفخر الرازي، ويرجع إلى ابن سينا نفسه[٧٧].

ومقابل هذا الدفاع الفارغ عن الدليل، الذي يدّعي بأن علماء السلف كانوا ينقلون عن هذا وذاك دون إسناد الأقوال إلى مصادرها، نرى أشخاصاً كانوا مثالاً

للدقّة والأمانة العلمية في الإسناد، وقد التزموا بذكر مصادر مؤلّفاتهم. وفي الحقيقة فإن هذا كان عُرفاً أخلاقياً، وسلوكاً علمياً. يقول أيتان كلولبرغ[٧٨] عن هذا العُرف: «كما هو معروف فإنّ المؤلّفين المسلمين في القرون الوسطى حين ينقلون قولاً عن كتابٍ فقد اعتادوا نقل عنوانه، وبعضهم حتّى كان ينقل القسم أو المجلّد الذي نقل عنه. وفي الحقيقة فإن هذا النمط من الإسناد كان يعتبر أسلوباً دقيقاً في الإسناد إلى المصادر، قبل زمن رواج الطباعة»[٧٩].

وأحد المحقّقين البارعين هو السيد ابن طاووس، حيث كان يذكر بدقّة كبيرة المصدر الذي ينقل عنه. وقبله أيضاً أبو الحسين، يحيى بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن محمد بن البطريق الأسدي الحلّي، المعروف بابن البطريق(٦٠٠هـ)، حيث كان أسلوبه كذلك. ولقد تأثّر ابنُ طاووس به[٨٠].

والسيد ابن طاووس أحياناً يذكر المواصفات المادية، وحجم المصدر الذي ينقل عنه، وتاريخ تأليفه، ووجه الصفحة أو خلفها، وقد يصف نوع الورق المستعمَل[٨١]. وهذه الدقّة في نقل المصادر تصل أحياناً إلى درجةٍ كبيرة، بحيث يذكر رقم السطر أيضاً، حين يذكر مصادره. وكمثالٍ على ذلك: إنه قبل أن يذكر نكتةً تفسيرية يحاول ذكر مصدرها، قائلاً: «في ما نذكره من الجزء الثاني من تفسير أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين عليه السلام، من ثاني عشر سطر منه، من وجهة أوّله منه»[٨٢].

يقول السيد دستجردي، مشيراً إلى الدفاع الفاشل المتقدِّم: «إذا تصوّر شخص بأنه في زمان الملاّ صدرا كانت طريقة التأليف قائمة على نقل المطالب عن الآخرين بأيّ نحو كان فنحن نجيب بأن الميرداماد كان يلتزم بمنتهى الأمانة والصدق في النقل، فحتّى لو نقل جملة عن شخصٍ كان يشير إلى القائل والمصدر بشكلٍ دقيق»[٨٣].

وفي الواقع إنه حتّى عبد الرزّاق اللاهيجي، تلميذ الملا صدرا، وزوج ابنته، كان ملتزماً بذكر مصادر بحثه وكلامه، وقد اتَّبع هذه الطريقة في كلّ كتابه الشهير. ونذكر ـ على سبيل المثال ـ نموذجاً واحداً: عندما أراد أن ينقل كلاماً عن كتاب الأربعين، في (أصول الدين)، للفخر الرازي، يقول: «على ما قال الإمام في

الأربعين»[٨٤].

وفي بعض الموارد نقل كلاماً بالواسطة، وقد أرجع إلى تلك الواسطة. وكمثال على ذلك: حين يبحث في خواصّ الكمّ في شوارق الإلهام يقول: «ونقل في شرح المقاصد عن الإمام»[٨٥].

فنراه، بدلاً من أن ينقل كلام الفخر الرازي مباشرةً، ينقل عن المصدر الذي كان متوفراً لديه، ثمّ نظر في كلام الفخر الرازي، وهو شرح المقاصد، للتفتازاني. ثم يحدِّد في خاتمة عبارته نهاية النقل بقوله: «انتهى». ومن خلال مقارنة هذين النقلين يتّضح دقّة اللاهيجي في هذا الموضوع[٨٦]. ولا يكتفي بمجرد نقل مصادر كلامه، بل أحياناً يوضِّح أن المطلب المنقول إنما نقله بتلخيصٍ أو بالمضمون، وليس نقلاً مباشراً، فحين ينقل كلاماً عن أرسطو يصرح بأنه نقله مع أدنى تلخيص[٨٧].

والآشتياني ـ الذي يرى أن الانتحال كان عرفاً شائعاً ـ يتحدّث عن الفيض الكاشاني وأسلوبه بنحوٍ آخر، حيث يقول: «المحقِّق ملاّ محسن الفيض، التلميذ المتعبِّد بمباني الآخوند الملا صدرا، نقل هذه العبارات عن الفخر الرازي، وذكر مصدر نقله. وأنا في هذا المورد أفضِّل ذوق المفكِّرين الغربيين. وليت أنه كان شائعاً منذ قديم الزمن أن لا ينقل أحدٌ كلمةً واحدة دون مصدرها. ولو كان هذا النهج هو السائد في العلوم المتداولة، سواء المعقول أو المنقول، لانحلَّت الكثير من مشاكلنا»[٨٨].

د. ادّعاء تعدُّد الأساليب في الإسناد إلى المصادر

أحياناً يطرح المدافعون عن صدرا بحث الإسناد إلى المصادر بنحوٍ يفيد أنه لدى العلماء المسلمين أسلوبان في الإسناد: **أحدهما**: أسلوب أمثال السيد ابن طاووس، حيث كان يذكر مصادره بدقّة؛ **والأسلوب الآخر**: هو أسلوب الملاّ صدرا وأمثاله، الذي لم يكن يركّز على ذكر المصادر التي نقل عنها. ويقرّر ذكاوتي هذا الكلام بالنحو التالي، حيث يقول: «لقد كان للقدماء أساليب متعدّدة في التأليف؛ فالبعض ـ وهم الأقلّ ـ كان يسعى إلى ذكر المصادر التي اعتمدها في نقد وحلّ البحوث؛ وبعض آخر كان يمتنع عن ذلك»[٨٩].

والآشتياني، من خلال الإشارة إلى الأساليب المختلفة في مجال الإرجاع، يختم الأمر بمصراع بيتٍ من الشعر، وهو: «وللناس في ما يعشقون مذاهب»[٩٠].

وهذا الدفاع بدوره في غاية السقوط. فما هو المقصود من وجود الأساليب المتعدّدة؟ فهل هو بيان الحقيقة الواقعة، أم اعتبار أن تلك الأساليب متساوية؟ فإنْ كان الهدف هو مجرد بيان ما وقع فهذا أمرٌ صحيح. لكنْ بين الأسلوبين المتقدّمين هناك أسلوبٌ واحد صحيح، وهو رعاية حقوق الآخرين وعدم الانتحال. وإذا أردنا أن نجرّ البحث إلى مسألة العشق، ونقول: العشّاق حالهم يختلف عن سائر الناس، فبنفس هذا المعيار يمكن أن نخاطب الآشتياني بأنّ مخالفي صدرا كانوا كذلك، وهم يعشقون انتقاد صدرا بحقٍّ أو بباطل، وللناس في ما يعشقون مذاهب. وبهذا المعيار لن يمكن الحكم على سلوك الآخرين وتقييمه. وكلّ شخص سوف يسمح لنفسه أن يختار أيّ أسلوب يحبّ انتقاد الآخرين به، أو الدفاع عنهم، متسلّحاً بأشعار من هذا القبيل، ولحسن الحظّ ذاكرتنا متخمةٌ بها، فيبقى بمأمنٍ من نقود الآخرين. وهذا النمط من الأشعار إنما يستعان به للتملّص من البحث الجادّ، وليس من أجل التقدّم في البحث الفلسفي أو البيان الحِكَمي.

وأحياناً تذكر بعض الأسماء؛ للتقليل من قبح الانتحال، فيُقال: إنها اتّخذت الأسلوب نفسه. وكمثالٍ على ذلك: نرى الآشتياني يصرّ على أن النقل دون إرجاع إلى المصدر لا يختصّ بصدرا، فهو يدّعي أن صاحب الجواهر أيضاً نقل عبارات الرياض في كتابه دون أن يذكر المصدر، بينما كان هو أفقه من صاحب الرياض[٩١]. وكذلك الحائري اليزدي سعى لإثبات أن تجاهل مصادر النقل لا يختصّ بصدرا، و«العلامة الطوسي والكثير من المحقّقين المسلمين المتقين اتّخذوا نفس هذا الأسلوب»[٩٢].

لكنّ هذا ليس جواباً عن الإشكال. ففي حالة كون الانتحال خطأً لا يحلّ المشكلة استعراض أسماء العلماء الآخرين الذين ارتكبوه. وإذا كان الانتحال صحيحاً ومتعارفاً فلا حاجة إلى أن يذكر هؤلاء العدّة من العلماء، بل يجب أن يتم بشكلٍ واضح إثبات أنه فعلاً كان هناك تعدُّد في الأساليب.

هـ. ادّعاء أن بحث الانتحال غربيٌّ

أحياناً يُجاب عن إشكال الانتحال بادّعاءٍ يقول: إن قضية الإرجاع والاستناد إنما جاءتنا من الغرب، ومع أنه أمرٌ حسن لكنّه يعتبر ظاهرة جديدة، وليس له جذور في التقاليد العلمية الإسلامية؛ لذلك لا يجب تقييم مؤلّفات صدرا والحكم عليها وفقاً للمعايير الغربية. والمثال على هذا النوع من الإجابة ما أفاده الآشتياني، حيث ربط النزاع حول الانتحال بـ «ذوق العلماء والباحثين الغربيين»[٩٣].

وهو يرى أن هذا المنهج وإنْ كان حسناً، لكنّه لم يكن متعارفاً في التقليد الإسلامي، وكان للعلماء المسلمين ذوقٌ آخر.

ويكتب الحائري دفاعاً عن الأسلوب الصدرائي قائلاً: «إن هذا الأسلوب الإسلامي يختلف ولا ينسجم مع الأساليب الأوروبية التي شاعت اليوم بين علمائنا المعاصرين، لكنْ لا ينبغي، بل لا يمكن، المقارنة بين مشارب البحث والتحقيق المختلفة، وإصدار الحكم؛ لأنه في الأسلوب الغربي يتمّ فتح ملفّ لكلّ جملةٍ قصيرة أو طويلة، وفي التحقيقات الإسلامية يجب أن يكون الأمر كذلك، وبما أن هذا الملفّ لا يضم مثل هذه الجمل فهذا يعني أن صاحب الكتاب كان ينوي الإلحاق [...]. وإذا كان هذا الاقتباس ليس طبيعياً في الأسلوب الأدبي الغربي فلا يعتبر هذا سبباً لنحترق بنارهم، أو نرقص على أنغامهم»[٩٤].

من أول المسائل التي يتعلّمها دارسو الفلسفة وطلاب العلوم الدينية في الحوزات العلمية هي «تحرير محلّ النزاع». وكأن الكلام المتقدِّم نسي هذه المسألة البسيطة. فهنا يجب التفكيك بين أمرين: **أحدهما**: لزوم ذكر المصادر المكتوبة التي استند إليها المؤلّف؛ **والآخر**: استعمال الطريقة الدقيقة في ذكر تلك المصادر.

والأمر الأول هو نفس ما ذكرنا من لزوم تجنُّب الانتحال عن طريق ذكر المصادر؛ أما الأمر الثاني فهو ناظرٌ إلى طريقة استعمال الأساليب القياسية في الإرجاع، من قبيل: استعمال ترتيب خاصّ في ذكر مواصفات المصادر المستفاد منها، من قبيل: الاسم الكامل للمؤلِّف، والناشر، ومكان الطباعة والتوزيع، وتاريخ الطباعة. والجديد والغربي هو هذا الأمر الثاني، يعني أن هذا هو المأخوذ من الباحثين

الأوروبيين، وهو ما يتمّ تدريسه في كتب أساليب البحث والتحقيق. بينما مسألة ضرورة ذكر المصادر لم تأتِ من الغرب، بل هي وليدة التربية الدينية والأخلاقية للعلماء المسلمين. فالسيد ابن طاووس لم يكن مطلعاً على أسلوب التحقيق الغربي، ومع ذلك ذكر مصادره بدقّة. والذين يشكلون على صدرا لا يقولون: لماذا لم يذكر في الأسفار مكان طباعة المصادر التي أخذ عنها، أو تاريخ نشرها، كالمباحث المشرقية؟ أو لماذا لم يذكرها بالتسلسل؟ أو إنه ذكر مواصفات مصادره بنحوٍ ناقص. فلو كان إشكالهم كذلك لكان جواب الحائري يفي في الردّ عليهم. لكنّ إشكالهم هو أنه لماذا ضمَّن الملا صدرا كتابه فصلاً كاملاً من كتاب الفخر الرازي، ومع ذلك لم يشِرْ أدنى إشارة إلى المصدر. لذلك لا يصحّ في الإجابة عن هذا الإشكال أن يقال: لماذا نقلّد الغربيين فنرقص على أنغامهم، أو نحترق بنارهم؟؛ فإنّ هذا النحو من الإجابة يعتبر تجاهلاً.

إن العُرف السائد لدى العلماء سابقاً، وإنْ لم يكن يلاحظ فيه وضع علامات نقل القول بنحو («»)، والذي يعتبر ظاهرة دخيلة، لكنْ مع ذلك كانوا يلتزمون بدقّة بالتنصيص على الكلام المنقول، بداية ونهاية، بعباراتٍ من قبيل: «انتهى»، أو «انتهى قوله»، أو «انتهى كلامه، رُفع مقامه». وهم بذلك قد أدّوا الحقّ المعنوي للآخرين. وكلام المنتقدين هو لماذا نرى صدرا ـ وهو الذي ترعرع في أحضان هذه الثقافة والتقاليد ـ لم يلتزم بها، وخرقها في موارد كثيرة جداً؟ وفي مثل هذا البحث لا ينبغي الحديث عن الغربيين، وجعلهم مثل الطبل الذي يقرع عليه في الأفراح والمآتم، فهذا لا يتلائم مع الخُلُق الفلسفي. وبتعبيرٍ فنّي: هو خلطٌ للبحث.

و ـ التمسُّك بشعار «إنّ الحكيم إنّما يعنيه القول، لا القائل»

استدلّ السيد رضا نجاد بهذه الطريقة، حيث يرى أن العلوم العقلية، خلافاً للعلوم النقلية، لا يلزم فيها ذكر مصادر البحث، بل يكفي انتقاد المقول. وهذا الجواب له معنىً صحيح؛ ومعنى خاطئ. فإذا كان المقصود هو أنّه حين نناقش كلام الآخرين لا شأن لنا بالقائل، بل علينا أن نحلّل كلامه والمدَّعى، وأن لا يتسرّى نقدنا

من القول إلى القائل، فهو كلامٌ سليم، وفي محلّه. وقد أوصَتْ به التعاليم الإسلامية.

ومعنى هذا الكلام هو أنه إذا أردنا الردّ على ما ادّعاه السيد ضياء دري بأن صدرا نقل كثيراً من المطالب عن الآخرين، ولم يشِرْ إلى مصادر نقله، فعلينا أن نجيب عن هذا الإشكال، لا أن نتّجه نحو القائل، ونصفه بأنه ليس لديه من الحكمة سوى «نقوش» و«صور».

وكذلك المقصود من هذا الأصل أنّه إذا كنّا على خلافٍ مع بعض المتكلّمين، أو مدَّعيات علم الكلام، فعلينا أن نحدِّد تلك المدَّعيات، أو الموارد التي ننتقدها، لا أن نهاجم جميع المتكلّمين، ونسقط علم الكلام برمَّته عن الاعتبار، ونقول: «إن الانحراف العلمي للمتكلّمين القدماء في فهم وإدراك المباني العقائدية، وأصول المسائل وترتيب مقدّمات الاستنباط، يفهم من التعريف الذي ذكروه لعلم الكلام، فنعلم أن ظهور هذا العلم؛ من أجل فهم وإدراك أصول الاعتقاد، لم يكن مطابقاً لما جاء به القرآن الكريم والشارع المقدَّس. ولم يكن لهؤلاء هدف سوى التفوُّق على خصومهم، والتسلُّط في هذا المضمار عن طريق المناظرة والمباحثة، ولم يحقّق هذا الجدال الذي قام به جامعو الثروة، ومحبّو السمعة والجاه، ومدّعو العلم الجهلاء، من الناحية العمليّة أيّ حكم من أحكام الله، ولا أيّ رأي إلهي في أصول الاعتقادات. ولو لم يتمّ ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية في زمان خلافة المأمون العبّاسي عن طريق المترجمين الأوائل، فسعى نحوها هؤلاء المتكلّمون الأذلاّء، كالطفيليّات الوقحة، وألصقوا أنفسهم بجسد الفلسفة والمنطق اليوناني المشبَع بالدماء، وبدأوا بالارتزاق منه، لما كان وصل إلينا اليوم منهم أيّ كلامٍ فيه رائحة من الإدراك الإنساني، ومع ذلك لم يصِلْ منهم شيءٌ من هذا القبيل»[٩٥].

هذا الأسلوب وهذا النمط من تجاوز المدَّعى إلى المدَّعي نفسه، واعتبار الخصوم أذلاّء وطفيليات، لا ينسجم مع الاشتغال بالفلسفة. هذا في ما يرتبط بالمعنى الأول.

وأما إذا كان المراد هو أنه في العلوم العقلية يمتلك الفيلسوف كلّ الحقّ في أن ينسب كلام الآخرين إلى نفسه، ويقول: لا شأن لنا بالقائل، وإنّما بالقول، فهو في الحقيقة مصادرةٌ، ولا دليل على أن الفيلسوف له مثل هذا الحقّ.

إن احترام حقوق الآخرين، وتجنُّب سرقة نتاجهم العلمي، أمرٌ ضروري في البحث والتحقيق في كلّ المجالات والعلوم. ولا فرق من هذه الناحية بين العلوم العقلية والنقلية. ويكفي لإبطال هذا الادّعاء أن يقوم شخصٌ بسرقة جزءٍ كبير من الأسفار، ويطبعه باسمه اعتماداً على هذا الاستدلال، ثمّ يدّعي أننا نتعاطى مع القول، ولا شأن لنا بالقائل، وبما أنّني أقبل بهذه المضامين يحقّ لي أن أطبعها باسمي. فهل هذا أمرٌ مقبول؟!

والحقيقة هي أنه لا يوجد ضمن كلام المدافعين عن صدرا دليل يطمئن القلب، ويقنع العقل. ومؤلّف هذا المقال لم يحصل إلى الآن على استدلالٍ قويّ في هذا المضمار. وإذا كنا نحن وهذه الأدلة فالظاهر أنه يجب القبول بتحقُّق الانتحال، رغم مرارته. وبدلاً من إنكاره يجب أن نأخذ عبرةً من هذه الواقعة، ونفهم أنّ الفلاسفة هم أوّلاً وأخيراً أناس معرَّضون للخطأ، وأنّ العصمة لله.

٤ـ لماذا لا يمكن تجاوز هذه المسألة بسهولة؟

إن ازدهار العلم، ونموّ الفكر في مجال الفلسفة الإسلامية، رهين الفهم الصحيح للمسار الذي قطعته هذه الفلسفة طوال التاريخ. وعليه فمن الضروري تحقّق الفهم الصحيح لمسير تكامل الفلسفة الإسلامية، والمكانة الحقيقة لكلّ مفكّر فيها. وهذا الهدف إنّما يتحقّق لو عرفنا نسبة كلّ كلامٍ إلى قائله، وأيّ كلام منها منحول عن الآخرين، وأن نعرف ما هو الإبداع والتجديد الذي جاء به كلّ فيلسوف، وما هو التقدّم الذي حقّقه؟ وبذلك يتّضح أن هدف هذا المقال ليس هو إثبات تحقق الانتحال من صدرا، وهو ما فعله الآخرون[٩٦]. ومع افتراض إثبات هذه الواقعة لا نسعى إلى الحكم ببطلان مؤلّفاته. بل الهدف هو تحليل الأساليب غير الفلسفية في التعامل مع النقاشات العلمية والنظرية في مجال الفلسفة. إن انتهاج الفلسفة يستلزم أن نصدر الأحكام الصحيحة على الأشخاص، ونتعلّم أنه كما أن العداوة مع شخص لا ينبغي أن تعمينا عن الحقائق، فكذلك حبّ الآخرين لا ينبغي أن يوقعنا في هذا الفخّ. إن تحقير إبداعات وابتكارات الملاّ صدرا؛ بسبب ارتكاب الانتحال، لا يقلّ خطأً عن

تصغير أو إنكار حقيقة الانتحال؛ بسبب ما يمتلكه من إبداعات وعظمة فكرية، أو أن يعامل معاملةً خاصة في هذا المجال. إن الفلاسفة مهما كانوا عظماء وكباراً لا ينبغي، ولا يمكن، وضعهم فوق القوانين الأخلاقية. وعظمة أيِّ شخصٍ، ومنهم الفلاسفة، لا ينبغي أن يقف حائلاً دون البحث عن الحقيقة، وإعلانها مهما كانت.

إنّ وصية القرآن الكريم في مجال الحكم على الأعداء[٩٧] تنطبق على الفلاسفة أيضاً. إن الأحكام القطعية ـ كما ستلاحظون في المقطع التالي في مجال الدفاع عن صدرا ـ قبل أن تثبت حقّانية موقف المتكلّم، وتعطي الصدارة لصدرا، هي تكشف عن العنف الفكري الذي يتبنّاه هذا الموقف، وتسدّ أبواب البحث الذي هو هدف فيلسوفٍ مثل سقراط: «إن جميع الذين تصدّوا للطعن به، وسعوا بأحد الطرق التي ذكرناها إلى تصغيره، إمّا أنهم لا يفهمون شيئاً من الفلسفة، أو لم يكن لديهم ذوق فهم كلماته وبحوثه. وعدم جدارتهم وقابليّتهم أدّى إلى أن يتعاملوا مع هذه البحوث الشامخة الإعجازية تعاملاً سطحياً، محاولين فهم هذا الفيلسوف العظيم من خلال نافذة فهمهم وتفكيرهم الناقص والمحدود»[٩٨].

إن هذا النمط من إصدار الأحكام القطعية، وذات الحدّين الكاذبة، لا تليق بالفلاسفة. إن مشكلة الحكم المتقدّم هي أن كلّ مذهب أو جماعة، ومنهم: المخالفون للفلسفة، الذين يتبنون الفلسفة الوضعية، يمكنهم أن يهاجموا خصومهم بنفس تلك القوّة، ويتّهمونهم بعدم اللياقة وضيق الفهم. وسوف ينغلق باب البحث. وكلّ شخصٍ سوف يرى أن من حقّه استعمال الأدوات غير العقلانية ضدّ خصومه. وقبل ألف سنة نرى أن يعقوب الكندي الفيلسوف الإسلامي الأوّل يطالب الجميع بالإقرار بالحقّ والخضوع له، حيث يقول: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ، واقتناء الحقّ من أين أتى، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنّا، والأمم المباينة، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ. وليس يبخس الحقّ، ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحقّ؛ بل كان يشرّفه الحقّ»[٩٩].

وخلافاً لهذه الوصية فإن غالبية الجهود المبذولة للدفاع عن صدرا لم تخلُ عن احتقار المنتقدين، والاستخفاف بهم، والفرار من الحقّ، وكتمانه أو إنكاره.

والأدبيّات المستخدمة في هذا النمط من الدفاع لا تليق بفيلسوفٍ همُّه الحقيقة، وصرف عمره سعياً وراءها. والذي يصنع من الإنسان فيلسوفاً هو تجميعه لكمٍّ كبير من المعلومات، وجهوده في الحفاظ على مواقفه مهما كان الثمن. وهذا السلوك الباحث عن الحقّ، وعشق الحقيقة، هو الذي يميِّزه عن الآخرين. والفيلسوف وفقاً للتعريف هو الشخص العاشق للحقيقة، والساعي دائماً للوصول إليها، وليس مَنْ يكتمها. وهذا الكلام الصادر عن أرسطو قبل أكثر من ألفي سنة كان ظاهراً لكلّ فيلسوف، وموجِّهاً لمسيره: «إن مسؤوليتنا في الواقع هي أن نتغلَّب على مشاعرنا من أجل الوصول إلى الحقيقة، خاصة لأننا فلاسفة أو محبّي العلم. ومع أن الأصدقاء والحقيقة كلَيْهما عزيزٌ علينا، لكنْ يجب ترجيح الحقيقة على الأصدقاء»[١٠٠].

الهوامش

(١) غلام حسين رضا نجاد، «نوشين» حكيم سبزواري، زندگي، آثار، فلسفه، [الحكيم السبزواري، حياته، مؤلفاته، فلسفته]: ١٧، ١٩ (المقدمة)، طهران، كتابخانه سنايي، ١٣٧١هـ.ش.

(٢) المصدر السابق: ٥.

(٣) المصدر السابق: ٦٠، ١٤٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٨٦.

(٥) المصدر السابق: ٦٢.

(٦) بعث النشور: ٤٧، نقلاً عن: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية: ٢٥ (مقدمة المحقِّق).

(٧) آقا محمد علي كرمانشاهي (ابن العلامة الوحيد البهبهاني)، خيراتيه در إبطال طريقه صوفيه [الخيراتية في إبطال الطريقة الصوفية] ٢: ٣٠٨.

(٨) غلام حسين رضا نجاد، المصدر السابق: ٢٨٦.

(٩) يقول علي أصغر حلبي حول هذا الأمر: «لا تعود أهمية فيلسوفنا إلى أنه ألّف كتاباً عظيماً، كالأسفار الأربعة، بل لأن لديه بعض البحوث والرؤى الجديدة في كتابه هذا. ولا تتجاوز تلك البحوث رسالة صغيرة تتكون من ٤٠ صفحة. ولو كتب هذا الرجل العظيم هذه الرسالة، بدلاً من أن يؤلف لنا حمل بعير من الكتب، لكان قد أراح نفسه، وأراح مَنْ جاؤوا بعده». (علي أصغر حلبي، تاريخ فلاسفه إيراني أز آغاز إسلام تا إمروز [تاريخ الفلاسفة الإيرانيين منذ صدر الإسلام إلى هذا اليوم]: ٧٢٥).

ويكرِّر الحلبي نفس هذا الموضوع بعد عدّة سنوات، مع اختلافٍ واحد، وهو أن الرسالة ذات الأربعين صفحة، صارت ذات ستين صفحة، حيث يقول: «لا تتجاوز رسالة من ستين صفحة». (علي أصغر حلبي، تاريخ فلسفه در إيران وجهان إسلامي [تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي]: ٤٨٨).

(١٠) مرتضى مدرسي چهاردهي: آقا محمد رضا صهباي قمشه إي، يادگار، العدد ١: ٧٧، السنة الثالثة، شهريور ١٣٢٥.

(١١) ميرزا أبو الحسن طباطبائي، مجموعه آثار حكيم جلوه [مجموعة مؤلفات الحكيم جلوه]: ٨٧.

(١٢) المصدر السابق: ٩٣.

(١٣) مهدي حائري يزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٢.

(١٤) مرتضي مدرسي چهاردهي، تاريخ فلاسفه إسلام [تاريخ فلاسفة الإسلام]: ٤١.

(١٥) ضياء الدين دري، «كنز الحكمة» (ترجمة تاريخ الحكماء لشمس الدين شهرزوري) ٢: ١٥٧، طهران، [الناشر: المترجم، المطبعة دانش]. وأتقدم بالشكر إلى الأستاذ حسين توفيقي الذي أرشدني إلى هذا المصدر.

(١٦) المصدر السابق: ١٦٠.

(١٧) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية: ٣٤ (مقدّمة المصحِّح).

(١٨) صدر الدين محمد الشيرازي (الملاّ صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٠١.

(١٩) المصدر السابق: ١٠٣.

(٢٠) المصدر السابق، السفر الرابع، الباب التاسع: ١٠٣ ـ ١١٧.

(٢١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ٢: ٤٢١ ـ ٤٢٨.

(٢٢) عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم، شرح الحكمة المتعالية، الأسفار الأربعة] ٩: ٢٠٥.

(٢٣) المصدر السابق: ١٣٣.

(٢٤) مجموعه مقالات كنگره كرمان [مجموعة مقالات مؤتمر كرمان] ٣: ٦٢٧ ـ ٦٢٨، ١٣٥٦هـ.ش، نقلاً عن: علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملاّ صدرا [المسار التاريخي لنقد ملا صدرا]: ١٦، طهران، هستي نما، ١٣٨٦.

(٢٥) علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا: ١٨.

(٢٦) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٣: ٢٦٩ ـ ٢٨٦.

(٢٧) الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٧: ٢٢٩ ـ ٢٣٩.

(٢٨) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٣: ٢٧٧.

(٢٩) الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٧: ٢٣١.

(٣٠) محمد صالح الحائري المازندراني، حكمت بو علي [حكمة أبو علي بن سينا] ١: ٦٠.

(٣١) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٢.

(٣٢) علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا: ٢١.

(٣٣) غلام حسين إبراهيمي ديناني، نيايش فيلسوف [دعاء الفيلسوف] (مجموعة مقالات): ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٣٤) علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا: ٢١.

(٣٥) محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ٢٧٤.

(36) Janice Moulton and George Robinson, Plagiarism, in Encyclopedia of Ethics, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, London, Routledge, 2001, V. 3, p. 1317.

(٣٧) سيد حسن إسلامي، چو دزدي با چراغ آيد: سرقت علمي در سطح دانشگاهي [عندما يأتي كلصّ يحمل مصباحاً: السرقة العلمية في الجامعات]، مجلة آينه پژوهش، العدد ١٢٦، فروردين وأرديبهشت ١٣٩٠.

(٣٨) محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٦٧ ـ ٦٨ (مقدمة المصحّح)، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠هـ.ش.

(٣٩) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٢.

(٤٠) غلام حسين رضا نجاد، «نوشين» حكيم سبزواري، زندگي، آثار، فلسفه: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤١) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ٨.

(٤٢) المصدر السابق: ٩.

(٤٣) المصدر السابق: ٨.

(٤٤) المصدر السابق: ١١.

(٤٥) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٢.

(٤٦) غلام حسين رضا نجاد، «نوشين» حكيم سبزواري، زندگي، آثار، فلسفه: ٢١٧.

(٤٧) ميرزا أبو الحسن طباطبائي، مجموعه آثار حكيم جلوه [مجموعة مؤلفات الحكيم جلوه]: ٤٧.

(٤٨) المصدر السابق: ٩٢.

(٤٩) المصدر السابق: ٩٣.

(٥٠) المصدر السابق: ٩٤.

(٥١) المصدر السابق: ١٥.

(٥٢) المصدر السابق: ١٤ ـ ١٥.

(٥٣) وكنموذج لذلك راجع: مرتضى مدرسي جهاردهي، فلاسفه إسلام [فلاسفة الإسلام]؛ وحسن رضا زاده، مجموعه آثار حكيم جلوه [مجموعة مؤلفات الحكيم جلوه]، مقدّمة المصحّح؛ ودائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي ١٨: ٢٧٧.

(٥٤) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٣.

(٥٥) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ٥٨ ـ ٥٩.

(٥٦) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٤.

(٥٧) ضياء الدين دري، كنز الحكمة ٢: ١٦٠.

(٥٨) محمد واعظ زاده الخراساني، سيري در زندگي علمي وانقلابي أستاد شهيد مرتضي مطهري [مطالعة

الحياة العلمية والثورية للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري] ١: ٣٢٧.

(٥٩) من أجل زيادة التوضيح حول هذا الأمر راجع: سيد حسن إسلامي، چو دزدي با چراغ آيد [يأتي كلصٌ يحمل مصباحاً].

(٦٠) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية: ١٢٣.

(٦١) المصدر السابق، مقدمة المصحِّح: ٣٥.

(٦٢) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ١١.

(٦٣) المصدر السابق: ٢٠.

(٦٤) ميرزا أبو الحسن طباطبائي، مجموعه آثار حكيم جلوه [مجموعة مؤلفات ومصنفات الحكيم جلوه]: ٦١.

(٦٥) محمد واعظ الخراساني، سيري در زندگي علمي وانقلابي أستاد شهيد مرتضي مطهري ١: ٣٢٧.

(٦٦) أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري، كشف المحجوب: ٢ ـ ٣.

(٦٧) أبو حامد الإمام محمد الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٥١٨. ونقل نفس هذا المطلب بلا زيادة ونقيصة في كتاب المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٦: ٣١٧.

(٦٨) محمد بن محمد غزالي، إحياء علوم الدين ٣: ٨٦٢، ترجمة: مؤيد الدين محمد الخوارزمي، بسعي: حسين خديوجم، طهران، ١٣٨٦هـ.ش. ولا يخفى أن بعض المعاصرين اتّهموا الغزالي نفسه بالسرقة عن مؤلفات الآخرين، وأحدها الذريعة إلى مكارم الشريعة. (ولزيادة التوضيح راجع: يوسف القرضاوي، الإمام الغزالي بين مادحيه و ناقديه).

(٦٩) هذا نص كلامه: «ثمّ رأيت الجمع الكثير من الفضلاء والجمّ الغفير من الأذكياء، يسألوني صرف الهمّة نحو اختصاره، والاقتصار على بيان معانيه وكشف أستاره؛ لما شاهدوا من أن [...] المنتحلين قد قلبوا أحداق الأخذ والانتهاب، ومدوا أعناق المسخ على ذلك الكتاب، وكنت أضرب عن هذا الخطب صفحاً». (سعد الدين التفتازاني، شرح المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني ١: ٥). وأتقدم بالشكر لجناب الدكتور محمد حسن محمدي مظفر الذي أرشدني إلى هذا الموضوع.

(٧٠) «رأيت مؤلفها قد ركب الخطة الشنعاء، وغار غاره الشعواء، فانتحل جلّ ما وقف عليه من رياض هذا الكتاب، ولم يبالِ في ما فعل بلومٍ ولا عتاب، وساق هذا اللصّ عبارتي بالنصّ، ونسبها إلى جنابه، وسوَّد بانتحالها وجه كتابه، موهِماً أن تلك القلائد ممّا فصله كلامه، وأنّ تلك الأوابد مما قيّده أقلامه». (سيد علي خان الحسيني الحسنيّ المدني الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين صلوات الله عليه ٧: ٤٤٩، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، بلا تا).

(٧١) الشيخ آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣: ١٨٢.

(٧٢) سلطان حسين تابنده الكنابادي، نابغة العلم والعرفان في القرن الرابع عشر: ٢٣٥ ـ ٢٤٠.

(٧٣) مصطفى بن عبد الله (المعروف بـ «حاجي خليفة»)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢: ١٨٩٧. وقد أرشدني إلى هذا المورد الأستاذ حسين توفيقي، فشكراً له على ذلك.

(٧٤) توجد عدة آراء حول هذا المصطلح ومعانيه. فذهب البعض إلى أنه بمعنى الحاجز والمانع، وبعض إلى أنه مأخوذ من الارتفاع وحدف الواسطة. (راجع: الكليني، الكافي ١: ١٣٠).

(٧٥) «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ الْمُفْتَرَعَ. قِيلَ لَهُ: وَمَا الْكَذِبُ الْمُفْتَرَعُ؟ قَالَ: أَنْ يُحَدِّثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ، فَتَتْرُكَهُ، عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ عَنْه». (الكليني، الكافي ١: ١٣٠).

(٧٦) المصدر السابق: ١٢٩.

(٧٧) ملاّ صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢٧.

(78) Etan Kohlberg.

(٧٩) أتان كلبرغ، كتابخانه ابن طاووس وأحوال وآثار أو [مكتبة ابن طاووس، وأحواله، ومؤلفاته]: ١٤٠. وهنا أتقدم بالشكر إلى السيد الباحث جويا جهانبخش؛ لإرشاده إيّاي إلى هذا المصدر.

(٨٠) المصدر السابق: ١٤١

(٨١) رضي الدين علي بن موسى بن طاووس، سعد السعود للنفوس، مقدّمة المحقّق: ١٦٦.

(٨٢) المصدر السابق: ٢٤٦.

(٨٣) علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا: ١٧.

(٨٤) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في تجريد الكلام ٥: ٦١.

(٨٥) المصدر السابق ٤: ٣٥.

(٨٦) راجع: مسعود بن عمر بن عبد الله (المعروف بـ التفتازاني)، شرح المقاصد ٢: ١٧٠.

(٨٧) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في تجريد الكلام ٥: ٢٠٤.

(٨٨) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ٢٠.

(٨٩) علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا: ٢١.

(٩٠) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المصدر السابق: ٢١.

(٩١) المصدر السابق: ١١.

(٩٢) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٣.

(٩٣) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ٢٠.

(٩٤) مهدي الحائري اليزدي، المصدر السابق: ٣٣.

(٩٥) غلام حسين رضا نژاد، «نوشين» حكيم سبزواري، زندگي، آثار، فلسفه: ٢٧٥.

(٩٦) في هذا المجال راجع على الخصوص: «انتقاد بر ملا صدرا در عصر ما» [نقود الملا صدرا في عصرنا الحاضر] في: علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، ما جرا در ما جرا، سير عقل ونقل در پانزده قرن هجري [مغامرة في مغامرة، مسار العقل والنقل في خمسة عشر قرناً هجرياً]، ١٣٨١هـ.ش.

(٩٧) ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة: ٨).

(٩٨) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي [الرسائل الفلسفية]: ٦ ـ ٧.

(٩٩) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ٢٣.

(١٠٠) أرسطو، أخلاق نيكوماخوس: ٢٢.

دفاعٌ عن فيلسوف

فيلسوفٌ مخالف للتقليد، ومقلِّدون مخالفون له

د. أكبر ثبوت(*)

ترجمة: حسن مطر

مقدّمة

لقد رفع صدر المتألهين لواء إلغاء التقليد في عصر كان ـ مثل سائر العصور ـ قائماً على التقليد الأعمى، على مستوى العامّة والكثير من الخواص[1]. وأحلّ الاجتهاد والتفكير الحرّ والاستناد إلى الدليل في معرفة الحقائق، من خلال السعي الدؤوب والتعرف على جميع الآراء، بدلاً من التعبُّد بقول هذا أو كلام ذاك[2]. بيد أن الذين أقاموا حياتهم الفكرية والروحية، وحتّى مصالحهم المادية، على أساس التقليد قد ناصبوه العداء والخصومة[3]. وخلال مئات الأعوام، بدلاً من الاستفادة من تأليفاته وآرائه، والعمل على نقدها وتصحيحها، وتكميلها بأسلوبٍ صحيح، نجد مهاجمته بأنواع التهم والافتراءات. ومن الأمثلة على ذلك: الفقيه المؤثر الآغا محمد علي الكرمانشاهي ونجله الآغا محمد جعفر، اللذان اتّهما صدر المتألهين صراحةً ـ وهو الفيلسوف الشيعي الكبير ـ بأنّه مناهض للشريعة الإسلامية، وأنه في أسفاره قد أجاز اللواط، واستحسنه، «وقد رتّب على هذا الفعل الشنيع والخبيث فوائد عظيمة وحكيمة، وغايات عقلية فخيمة»[4]. في حين لا يوجد في أيّ موضع من مواضع الأسفار إشارةٌ أو تلميح إلى تجويز موبقة اللواط، فضلاً عن أن يكون هناك تصريحٌ بذلك. وإنّ

(*) أستاذٌ جامعي متخصِّص في مجال الدراسات الفلسفية و...

التهمة التي أطلقها هذان العلمان المؤثران إنْ لم تكن ناشئة عن سوء نيّة، فإنّها تدل على عدم فهمهما كلام صدر المتألّهين، وحيث إنهما يعانيان من أدران روحية فقد اتّهماه بإشاعة الفساد والفحشاء!

أليس من المعيب أن يدّعي أحدٌ أن الأسفار ـ التي قام بتدريسها الكثير من العلماء الكبار، من أمثال: الآغا محمد رضا قمشه إي، والميرزا جهانگير خان قشقايي، والشيخ محمد حكيم الخراساني، والآغا محمد بيدآبادي، والشيخ مرتضى الطالقاني الزاهد، والحاج الملا هادي السبزواري، والآغا علي المدرس، والملا علي النوري، والآخوند الخراساني، والشهيد المدرس، والعلاّمة الطباطبائي، ومؤسّس الجمهورية الإسلامية [الإمام الخميني]، والميرزا مهدي الآشتياني، والآخوند ملاّ محمد الهيدجي، والميرزا أحمد الآشتياني، والميرزا أبو الحسن الشعرايي، والسيد أبو الحسن الرفيعي القزويني، والسيد كاظم العصار، ومهدي إلهي قمشه إي، والأستاذ مرتضى مطهري، وحسن زاده الآملي، وعبد الله جوادي الآملي، والسيد رضا الشيرازي، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ـ قد كتب لإشاعة فاحشة اللواط؟! هل يصبّ نشر الكتب المشتملة على هذه التُّهم الباطلة في إطار الحفاظ على سمعة المجتمع الإسلامي الشيعي والحوزة العلمية؟! مَنْ المسؤول عن هذه الأمور؟!

وفي القرن الرابع عشر تمّ فتح ملفٍّ جديد للحكيم صدر المتألهين يقضي بأن ما احتوته مؤلّفاته لا يعدو أن يكون مجرّد سرقات من كتب هذا أو ذاك، وأنه لم يكن يملك شيئاً من العلم. إن هذه الدعوى المطروحة على خلاف أسلوب النقد الصحيح لآراء صدر المتألّهين لا تحتاج إلى دقّة في التعمُّق والدراسة والتحقيق، وإنما هي تثار في القرن الأخير من حينٍ لآخر من قبل المعارضين للمنهج الفلسفي الذي أرساه صدر المتألّهين. وفي العقدين الأخيرين، حيث تصوَّر البعض أن أفكار هذا الحكيم تبرِّر المنظومة الدينية والسياسية التي يبغضونها، فإنهم لم يتركوا سلاحاً إلا وجرّدوه واستعملوه ضدّه. وحيث إنهم لم يستطيعوا نقد نظرياته بشكلٍ صحيح وجدوا في اتّهامه بالسرقة والانتحال طريقةً سهلة لتخطئته، وأقاموا المحاكم في هذا الاتّجاه، وصدرت بحقّه أصوات الشجب والإدانة والتهويل من كلّ مكان!

وحيث إنّي لستُ من مقلّدي خصوم صدر المتألّهين، ولستُ من المنجذبين والمستضعفين الذين تصدُّوا للدفاع عنه ـ خلافاً لمنهجه ـ، واتّخذوه مرجعاً لهم، ففي الوقت الذي أخطّئ كلا الفريقين أتصدّى لعرض بعض الإجابات التي كتبها أساتذتي في الحكمة المتعالية ضدّ هذه التهم الباطلة، وأضعها بين يدي أصحاب الرأي والفضيلة. أتعرّض في هذا المقال إلى مقاطع سبق لي أن كتبتها قبل سنوات في مقالٍ، نقلاً عن توضيحات شفهية لأستاذي الكبير الراحل أبو الحسن الشعرائي[٥]، وكذلك بعض النقاط التي أتذكرها عن اثنين من أساتذتي الكبار، وهما: مهدي إلهي قمشه إي؛ والسيد محمد مشكاة البيرجندي. وهناك عندي الكثير من الكلام الذي أفضّل أن أتركه للمستقبل، وأرجو أن يلقى ما أقوله قبولاً من القارئ الكريم.

ادّعاء الآغا ضياء الدين الدري

إن الأسفار مقتبَسٌ من كتب عديدة، وهو أمرٌ أوقع الكثير في الخطأ والشبهة على مدى السنوات الماضية. وحتى المرحوم السبزواري، الذي كتب بعض الحواشي على هذا الكتاب، لم يلتفت إلى هذه الظاهرة. وكذلك أستاذه الملاّ علي النوري، والملا إسماعيل الإصفهاني لم يلتفتا إلى هذه الحقيقة... في حين أنّ ما لا يقلّ عن ثلثي هذا الكتاب عبارة عن كلمات الآخرين، وقد نسبها المؤلّف المحترم إلى نفسه، دون أن يذكر أسماء أصحاب الكتب التي أخذ عنها. ولذلك عمدتُ إلى جمع مواد هذا الكتاب؛ كي لا يكون هناك في الحدّ الأدنى تضييع لحقّ الآخرين. وقد حقّقْتُ بعض النجاح في هذا الشأن... وإنّ القسم الأول من هذا الكتاب هو في الغالب مأخوذ من كتاب الأفق المبين، للميرداماد. (ثم يذكر كتباً أخرى يدّعي أن صدر المتألهين قد أخذ نصوص أسفاره منها، ونسبها إلى نفسه، من قبيل: الشفاء، وشرح الإشارات، وحكمة الإشراق، وشرح الفصوص، وغيرها من الكتب)[٦].

جواب الأستاذ الشعرائي

ذات مرّة تمّ ذكر هذه الادّعاءات في حلقة درس الأسفار التي كان يديرها

الأستاذ الشعرائي، فقال الأستاذ في الجواب: كيما يتّضح بطلان هذه الادّعاءات يكفي أن تأخذوا واحداً من الكتب التي قيل: إنّ صدر المتألّهين قد أخذ منها ما ينسبه إلى نفسه، دون أن يذكر المصدر، من قبيل: كتاب الشفاء، لابن سينا. ثم انظروا إلى فهرست الأعلام وأسماء الكتب والمجلّدات المتعدّدة في الأسفار وكتب صدر المتألّهين الأخرى؛ لتدركوا أن صدر المتألهين قد أحال إلى كتاب الشفاء ونظريّات ابن سينا في هذا الكتاب مئات المرّات بوصفه واحداً من مصادره المعتمدة. فمثلاً: نجد أنه في الجزء الأول من كتاب الأسفار يحيل إلى كتاب الشفاء في ستّة عشر موضعاً، ويحدّد مصدره في هذه المواضع.

فإذا كانت هناك مواضع معدودة من الأسفار نقل فيها صدر المتألّهين عن كتاب الشفاء بعض العبارات دون أن يذكر المصدر فهل يعني ذلك أن صدر المتألهين كان يريد التمويه على القارئ، ويوحي إليه بأنه هو صاحب هذه الأفكار؟ ألا يعي صدر المتألهين أنه عندما يحيل قارئَ كتابه عشرات المرّات إلى كتاب الشفاء فإنه بذلك سيرشد قارئه إلى المصدر الذي شكّل مادة خصبة لسرقاته، وأنّ القارئ بعد مراجعاته المتكرّرة لهذا الكتاب سيقف على هذه السرقات إنْ عاجلاً أو آجلاً؟! ألم يدرك هذا الحكيم الكبير مسألةً بهذه البداهة؟ لا يمكن لهذه الحقيقة أن تخفى على أبسط إنسان، فضلاً عن حكيم بحجم صدر المتألّهين!

مسألةٌ أخرى

يمكن لك أن تأخذ بنظر الاعتبار خطبة يلقيها متكلّم فيبدأ كلمته بالبسملة، وشطرٍ من خطبة من نهج البلاغة، وآيتين من القرآن الكريم، وفي أثناء كلمته يستشهد بروايتين شريفتين، وبيتين من الشعر لزهير بن أبي سلمى، وبعض الأبيات لدعبل الخزاعي، لينهي خطبته ببعض المراثي والأدعية المأثورة عن الإمام علي بن الحسين، دون أن يذكر مصادر ما ذكره من فقرات نهج البلاغة، وما قرأه من الآيات والروايات والأبيات الشعرية أو مقاطع الأدعية والمراثي. هل يمكن لعاقل أن يتصوَّر أن هذا الخطيب إنما أراد من خلال هذا الأسلوب أن يموّه الأمر على السامع،

وأن يتظاهر بأنّه هو صاحب هذه النصوص والفقرات البليغة؟ لا أتصوَّر أن يدَّعي شخصٌ مثل هذا الادّعاء، أو أن يسوقه كمجرّد احتمال ضعيف.

هكذا الأمر بالنسبة إلى صدر المتألهين، بمعنى أنه قد ألَّف كتابه لذوي الاختصاص الذين يتعاملون مع عبارات كتبٍ من قبيل: الشفاء، وشرح الإشارات، وحكمة الإشراق، وشرح فصوص الحكم، وما إلى ذلك. وإن هذه الكتب والنصوص بالنسبة لهم هي مثل آيات القرآن وخطب نهج البلاغة وأشعار دعبل الخزاعي وروايات الأئمّة المعصومين وأدعية الصحيفة السجادية لمَنْ يستمع لذلك الخطيب. وعليه لم يكن يدور في خلد صدر المتألّهين أنّ الذين سيقرأون كتابه يحتاجون إلى مَنْ يرشدهم إلى مواضع هذه النصوص في الكتب الأخرى، وأنهم سوف يتصوَّرون أنها كلماته، وعليه كان يجب عليه أن يبيِّن لهم مواضع وجودها في الكتب الأخرى؛ دفعاً لهذا التوهُّم.

لقد تصوَّر الآغا ضياء الدين الدري، وكلّ أولئك الذين أثاروا هذه الادّعاءات ضدّ صدر المتألهين، أنه كان يعيش في دَعَة ونعومة من العيش الرغيد، تحيط به الكتب من جميع الجوانب، وربما كان لديه عددٌ من الكَتَبة الذين وزَّع عليهم الأعمال، فهذا يضطلع بمهمّة استنساخ مقاطع من كتاب الشفاء؛ ليقحمه بعد ذلك في كتاب الأسفار، بينما يتولّى الكاتب الثاني ذات العملية بالنسبة إلى شرح الإشارات، ويتولّى ثالثٌ حكمة الإشراق، ورابعٌ شرح فصوص الحكم، وهكذا... إنّ هؤلاء الناقدين لا يدركون أن صدر المتألّهين عاش أكثر عمره مطارداً ومشرَّداً؛ بسبب ملاحقته ومطاردته من قبل الحكومات الجائرة، وقد ألَّف الكثير من كتبه في ظروف لم تتوفَّر بين يديه المصادر الضرورية للكتابة، بل لم يكن ينعم بحياةٍ هادئة تساعد على التأليف، وإنّ ما أضافه إلى كتبه من هذا المصدر أو ذاك إنما اعتمد فيه على ذاكرته الجبّارة. ومع الالتفات إلى هذه الظروف القاسية التي أحاطت بصدر المتألّهين عند تأليف كتبه من الحقّ والإنصاف أن نكبر هذه الجهود، وننحني لها إجلالاً، حيث تمكَّن في ظل تلك الظروف من إبداع وإنتاج هذه الكتب، التي نال الكثير من المفكّرين شرف تدريسها على مدى قرونٍ، لا أن نطيل الوقوف على الأسباب التي دعت صدر المتألّهين إلى النقل مئات المرّات عن كتاب الشفاء لابن سينا

مع ذكر مواضع النقل، ولكنَّه أغفل بعض الموارد ولم يذكر موضعها، فلا بُدَّ أن تكون لديه نيّة سيّئة في ما يتعلَّق بهذه الموارد القليلة! فأين الإنصاف؟!

إن الذين وجَّهوا أصابع الاتّهام إلى صدر المتألّهين لم يجيبوا عن السؤال القائل: إذا كان ما حاولوا إلصاقه به من الاتّهام زوراً وبهتاناً تهمةً صحيحة وحقيقية فلماذا غاب هذا الأمر عن كبار الفلاسفة والحكماء طوال القرون المنصرمة؟ ولماذا ـ وعلى الرغم من أن الكثير من خصوم صدر المتألّهين كانوا يعرفون مؤلَّفاته ومصادره ـ لم يثيروا أيّ إشكال عليه من هذه الناحية؟ ولماذا ـ رغم إشكالاتهم الأخرى ـ لم يتّهمه أيٌّ منهم بالسرقة العلمية وانتحال أفكار الآخرين، وأهدروا عمرهم بشرح وتعريف بضاعته العلمية التي سرقها من الآخرين؟ لينبثق بعد ذلك بثلاثة أو أربعة قرون عددٌ من الأشخاص فجأة ليدّعي كلّ واحدٍ منهم توصُّله منفرداً إلى هذا الاكتشاف العظيم، وهو «أن أبحاث كتب صدر المتألهين تعود للآخرين». ومن هؤلاء الأشخاص الآغا ضياء الدين الدري، الذي فاق غيره في الإصرار على هذا الادّعاء، بل وأصرّ على القول: «إن ثلثي ما جاء في كتاب الأسفار في الحدّ الأدنى يعود لغيره من العلماء، وقد نسبه صدر المتألهين إلى نفسه بغير وجه حقّ». وقال: إن أول كتاب شكل مادّة لأبحاث الأسفار هو كتاب (الأفق المبين)، للميرداماد، حيث ادّعى الآغا ضياء الدين الدري أن أغلب القسم الأول من كتاب الأسفار هو استنساخٌ أو سرقة عنه، هذا في حين أن صدر المتألّهين قد ألف الأسفار في حياة الميرداماد، وقد أشاد صدر المتألّهين في الكثير من مواضع هذا الكتاب وأثنى على الميرداماد، ودعا له بعباراتٍ من قبيل: «أدام اللّه تعالى علوّه ومجده» (١ : ٤٠٦)، و«دام ظلّه العالي» (٢ : ١٦٩)، و«أدام اللّه علوّه ومجده» (٢ : ٥٠)، و«دام عمره ومجده» (٦ : ١٨٣). فلو كان هذا الكتاب عبارة عن سرقة لأبحاث الآخرين، بمَنْ فيهم الميرداماد، الذي هو أستاذ صدر المتألّهين، ومع ذلك لا نجد من الميرداماد تجاه صدر المتألّهين غير الودّ والاحتضان والاحتفاء، مع أنه لو صحّ ما نسبه الناقدون لصدر المتألّهين لكان على الميرداماد أن يكشف صدر المتألّهين على حقيقته، وأن يعاتبه على سرقة أفكار الآخرين بما في ذلك أفكاره، ونسبتها إلى نفسه! هل يعقل أن يقوم صدر المتألّهين بسرقة أفكار أستاذه بمرأى ومسمعٍ منه، ومع

ذلك لا يقوم أستاذه بمعاتبته، بل يثني عليه بعبارات من قبيل: «أعزّ الأولاد الروحانيّة، وأقرب ذوي القربى العقلانيّة، الأوحد الأمجد، الأفضل الأكمل، اللوذعي الألمعي، صدراً للفضل والمجد والحقّ والحقيقة والملة والدين، محمد الشيرازي، رقاه الله تعالى إلى أعلى مراتب الظهور العلمي والشهود العيني»؟!

هل يجب أن يكون هذا هو موقف الميرداماد من السارق؟! بحيث يقدّم له كتابه (عرش التقديس)، ليكتب له ديباجة، وحيث تحقّقت هذه الرغبة بادر إلى الثناء عليه، ومدحه ببيتين من الشعر، يقول فيهما: لقد فاق صدر المتألّهين العالم فضلاً، فاستحقّ أن يرث علم إفلاطون. ولم تتمخض الطبيعة عن مثله ليتربّع على عرش التحقيق[٧].

ألم يقرأ الميرداماد مؤلّفات صدر المتألّهين أو أهمّ مؤلفاته (الأسفار الأربعة) في الحدّ الأدنى؟! ألم يقرأ كتابه (الأفق المبين)؟! إنْ كان قد قرأها فكيف لم يلتفت إلى أن مضامين هذه المؤلّفات التي كتبها صدر المتألهين ما هي إلاّ سرقات لأفكار الآخرين، وبما في ذلك أفكاره الخاصّة؟! وكيف أنه، بدلاً من التعاطي معه بوصفه سارقاً ومنتحلاً، يعمل على الإشادة به والثناء عليه؟ هل كان الميرداماد يتّصف بالتملّق؟! نحن نعلم أن الميرداماد كان من الاعتزاز بالنفس بحيث إنّه عند ذكره للفارابي وابن سينا يكتفي بالتعبير عنهما بعبارات الندّية، فيقول: «شريكنا في المقام والمنزلة العلمية»، أو «شريكنا في الرئاسة العلمية». وعليه هل من المعقول أن يبادر إلى الثناء على شخصٍ قام ـ طبقاً لادّعاء الآغا ضياء الدين الدري ـ بسرقة أفكاره؟ هل كان الميرداماد يخشى من صدر المتألّهين، فتضطره هذه الخشية إلى إبعاد شبح الخوف من خلال المبالغة في الثناء عليه، فيرفع هذا السارق إلى عنان السماء؟! ما هي مقوّمات السلطة التي كان يمتلكها صدر المتألّهين؟! فالذي نعرفه عنه أنه كان ملاحَقاً ومطارَداً من قبل السلطات الجائرة، وكان يعيش حياة التشرُّد. ومضافاً إلى ذلك كان يشكو من عداوة أرباب الحقد والتزوير من الرجال المتلبّسين بزيّ العلم، في حين كان الميرداماد يرفل بأنواع العزّ والنعيم، ويحظى بأسمى آيات الاحترام والتبجيل من جميع الساسة، ابتداءً من الملك إلى أصغر الموظّفين في البلاط، وصولاً إلى جميع

أرباب العلم والفضيلة، وعامّة الطبقات الاجتماعية. فما هو الخطر الذي يمكن أن يهدِّده من جانب صدر المتألِّهين، حتّى يضطرّ إلى الثناء عليه كلّ هذا الثناء؟! وهل كان صدر المتألِّهين قد عرض رشوةً كبيرة على الميرداماد، فيؤدّي ذلك بالميرداماد إلى الغضّ عن سرقاته، بل ويجازيه على ذلك بأنواع المدح والثناء؟!

حقيقة الأمر أنّ صدر المتألهين، رغم احترامه وتقديره لأستاذه الميرداماد، لم يكن مقلِّداً له، ولا تابعاً لأفكاره، بل كان يخالفه في الكثير من المسائل الفلسفية الهامّة، ومنها أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية. وقد انتقد نظريات أستاذه في الكثير من الموارد، ولم يعمل على الترويج لنظريّات أستاذه، فيكون في ذلك ما يدعو الميرداماد إلى مكافأته وتشجيعه بالمدح والثناء والتبجيل.

ومضافاً إلى ذلك فإن الميرداماد كان شخصية علمية طبقت شهرتها الآفاق في عالم العلم والحكمة، وكان من أعظم أساتذة صدر المتألِّهين، وكان له الدور الأكبر في تعليم وتربية صدر المتألِّهين. وعليه فلو كان لاتّهامه بسرقة أفكار أستاذه نصيبٌ من الصحة لشكَّل فرصةً ذهبيّة لخصومه وأعدائه الذين عاصروه، ولم يكونوا قليلين، واتَّخذوها ذريعة لتصويب سهام حقدهم عليه، ولكان ذلك مقنعاً ومقبولاً منهم، ولحشروه عندها في الزاوية، فلماذا لم يبادروا إلى إشهار مثل هذا الاتّهام في وجهه؟ ولماذا طبقت شهرة الأسفار ـ الذي يدّعي الآغا ضياء الدين الدري أنه عبارة عن بضاعة مسروقة ومنتحلة من الكتب الأخرى ـ الآفاق، فسارت به الركبان إلى العراق وإيران والهند والأقطار الأخرى، وأضحى منهجاً دراسياً، وكتبت عليه الكثير من الشروح والترجمات والحواشي، في حين لم تحصل مصادره الأخرى على مثل هذه الشهرة؟ هل يعني ذلك أن جميع العلماء الذين كانوا في هذه المناطق، وأشبعوا كتاب الأسفار درساً وتعليماً، وباشروا حلّ مشكلاته ودقائقه، لم يتوصَّلوا إلى ما توصَّل إليه الآغا ضياء الدين الدري، ولم يكن لهم مثل عقله؛ ليتوصلوا إلى اكتشاف ما توصَّل إليه من هذا الأمر بالغ الأهمّية؟!

قال الأستاذ الشعراني بعد بيان ما تقدَّم: إن الذين يتَّهمون صدر المتألهين بسرقة أفكار الآخرين لا يوجِّهون بذلك إهانةً له فحَسْب، بل إنهم يهينون الأكثرية الكبيرة

من الحكماء والفلاسفة الذين عاصروه، والذين جاؤوا بعده، وصولاً إلى عصرنا الحاضر، بمعنى أنهم يوجِّهون الإهانة إلى أمثال: الميرداماد، والمحقِّق اللاهيجي، والمحقِّق السبزواري، والمحقِّق الخوانساري، والمحقِّق الفيض، والحكيم السبزواري، والآغا محمد البيدآبادي، والملاّ علي النوري، ومهدي النراقي، ونظر علي الگيلاني، والقاضي سعيد القمّي، ومحمد نعيم الطالقاني، وحسين التنكابني، وإسماعيل الإصفهاني، ومحمد جعفر اللنگرودي، وعبد الله الزنوزي، والآغا علي المدرس، والآغا محمد رضا قمشه إي، وجهانگير خان القشقائي، والميرزا مهدي الآشتياني، والعلاّمة الطباطبائي.

إن جميع هؤلاء العلماء الأعلام ـ الذين هم من أبرز الفلاسفة والحكماء في القرون الأربعة الأخيرة ـ كانوا ـ طبقاً لهذا الادّعاء ـ من الأغبياء. ولغبائهم كانوا يمدحون هذا السارق المنتحل، بل وتأثّر به جلُّهم، وأوقفوا حياتهم على الترويج لأفكاره، وشرح آرائه، دون أن يتنبَّه أيُّ واحدٍ منهم إلى أن صدر المتألِّهين لم يكن لديه شيءٌ من عنده، وأنّ كل ما كتبه كان سرقةً من الآخرين! إنّ هؤلاء الكبار لم يقرأوا كتاب (الأفق المبين)، ولا كتاب (الشفاء)، ولا (حكمة الإشراق)، ولا (شرح فصوص الحكم)، ولا (شرح المقاصد)، ولا (إحياء علوم الدين)، ولا (المباحث المشرقية)، ولا (شرح الإشارات)، ولا كتاب (النجاة)، ولا (الفتوحات المكّية). وإن أوّل مَنْ قرأ هذه الكتب وتوصَّل إلى هذا الاكتشاف العظيم هو الآغا ضياء الدين الدري، أو في الحدّ الأقصى الميرزا أبو الحسن جلوه. وهو كما ترى!

تذكيرٌ

تكميلاً لما أورده الأستاذ الشعرائي في الثناء على صدر المتألِّهين من قبل الميرداماد يمكن لنا ملاحظة نصّ رسالة كتبها الميرداماد إلى صدر المتألِّهين، وممّا جاء فيها: شوقي إلى صحبة عزيز البهجة، سماحة المفيد المفيض، والملاذ الكاشف عن الحقائق والدقائق، وجه العلماء العارفين، عين العرفاء العالمين، السليل الناهض، الخليل الماحض، أكرم الأولاد الروحانية، وأحمّ الحامة العقلانية، صدر جريدة

الأفاضل، بيت قصيدة الأماثل، خصَّه الله بسيوب نعمه، وحفَّه بفيوض مننه، لا تفي ببيان درجته طوامير العبارات، أو مطاوي الإشارات، ولا يطاله حيِّز التعبير، ولا أدوات التقرير، قشع الله بيننا، وجمع بيننا»[٨].

سؤالٌ: هل يمكن أن يكون تعامل الميرداماد مع شخصٍ يفترض أنه يسرق أفكاره وأفكار غيره من العلماء الآخرين على هذه الشاكلة؟

كما قال الأستاذ الشعرائي أيضاً: لقد كان الأستاذ الآغا ضياء الدين الدري من المعارضين للمشروطة، وكان من أنصار المشروعة بقيادة الشيخ فضل الله النوري[٩]. ولكنْ عندما قام رضا شاه بأعمال مسيئة للدين، من قبيل: النزع الإجباري للحجاب، والأعمال التعسفية ضدّ الحوزة العلمية وجماعة علماء الدين، وقتل الناس في مسجد گوهر شاد، حيث اعتصموا فيه اعتراضاً على قرار الشاه بحظر الحجاب على النساء، وما إلى ذلك من الأفعال الشنيعة، واصل الدري مدحه ومناصرته للنظام ووزرائه من خلال كتاباته ونشاطاته، وكانت له علاقات وثيقة مع أزلام النظام الطاغوتي. وذات مرّة ضمّ اجتماع خاصّ عشرين عالماً ومدرِّساً، وكان فيهم الآغا ضياء الدين الدري، فعمد أحد أساتذة الحكمة الصدرائية ـ ربما لغمز الآغا ضياء الدين ـ إلى قراءة بعض النصوص التي كتبها صدر المتألِّهين في ذمّ وعّاظ السلاطين وعلماء البلاط. وإليك مضامين بعض هذه النصوص:

ذمّ صدر المتألِّهين لوعّاظ السلاطين

«إني لأستعيذ بالله الرحمن، من رجلٍ شرير عليم اللسان، جهول القلب، المترفِّع على الأقران؛ لأجل تقرّب السلطان، والاشتهار عند العوامّ، وهم العميان عن فهم درجات أحوال الإنسان، والتفاوت في خلق الرحمن، فوامصيبتاه من علماء الجهالة، وصلحاء الإفساد، الذين هم من علماء الدنيا وجهّال الآخرة، المتذكّرين لآداب صحبة الخلق، الناسين لآداب صحبة الربّ، المقبلين إلى دقائق علوم الدنيا، المعرضين عن حقائق علوم الآخرة. بل أقول: ما فتنة في الدين وخلل في عقائد المسلمين إلاّ ومنشؤها مخالطة العلماء الناقصين، مع حكام الدنيا والسلاطين، ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا

﴿بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ (الأعراف: ٨٩)»[١٠].

«إنه يظاهر سلاطين الظلم وأمراء الجور، ويعاونهم على ظلمهم، ويصدقهم في كذبهم وجورهم؛ لأنّه بالتقرب إليهم يصل إلى أغراضه الدنيوية من الجاه والمال والشهرة، التي لأجلها اكتسب العلم. ومعلومٌ أن التقرُّب إليهم والمنزلة عندهم لا يمكن إلاّ بمظاهرتهم ومعاونتهم على ظلمهم وجورهم وكذبهم»[١١].

إن أكثر العلماء المتعولمين غافلون عن ذكر الله، فلو أنّهم تمتَّعوا بنور المعرفة لما جعلوا من بلاط الجور قبلةً لهم، ليخسروا في مقامرات النفس والهوى!

هكذا هو حال الذين يعتبرون أنفسهم من العلماء، ويظهرون بمظاهر التقدُّس، ولكنّهم يؤمّون شطر القصور الملكية، راكلين وراءهم الإخلاص والتوكُّل، طالبين الرزق من غير الله. وحيث إنهم تركوا التوكُّل على الله فإن الله قد وكلهم إلى أنفسهم، فلجأوا إلى أروقة الملوك. تركوا طلب الحقّ واليقين، ليقضوا عمرهم في خدمة الهوى، وطاعة الجائرين، وصحبة الفاسقين[١٢].

قال‏ﷺ: «العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يخالطوا السلطان، فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم».

قال صدر المتألّهين بعد نقله هذا الحديث: وهذه [مخالطة العلماء للسلاطين] فتنةٌ عظيمة للعلماء، وذريعة صعبة للشيطان عليهم، لا سيَّما مَنْ له لهجةٌ مقبولة، وكلام حلو؛ إذ لا يزال الشيطان يلقي إليه في وعظك لهم، ودخولك عليهم ما يزجرهم عن الظلم، ويقيم شعائر الشرع، إلى أن يخيَّل إليه أن الدخول عليهم من الدين.

وقال رسول الله‏ﷺ: «شرار العلماء الذين يأتون الأمراء، وخيار الأمراء الذين يأتون العلماء».

وقال أبو ذرّ لسلمة: «يا سلمة، لا تغْشَ أبواب السلاطين، فإنَّك لا تصيب من دنياهم شيئاً إلاّ وأصابوا من دينك أفضل منه»[١٣]. (انتهى كلام صدر المتألّهين).

كان وقع هذه الكلمات على الآغا ضياء الدين الدري ثقيلاً، فبادر إلى الدفاع عن نفسه قائلاً: لقد كان مراجع الدين ـ من أمثال: السيد أبي الحسن الإصفهاني، والحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، والميرزا حسين النائيني ـ أصدروا قبل بضع

سنوات بياناً يدعمون فيه الشاه رضا خان، بل إن السيد أبا الحسن الإصفهاني أرسل كتاباً إلى الحاج الآغا نور الله يحذّره من مخالفة الشاه، ودعاه إلى الوقوف إلى جانبه، معلّلاً ذلك بقلقه من حدوث شرخ بين الدولة وعلماء الدين[١٤].

فقيل في جواب الآغا ضياء: إنّ ما ذكرته من مواقف العلماء يعود تاريخه إلى ما قبل معارضة الشاه رضا خان لتعاليم الإسلام الصريحة، وإعلانه الحرب على العلماء وعلى الشعائر الدينية، وأمّا حالياً فإن أيّ دعم لرضا خان يستحقّ الذمّ والاعتراض. وهنا بدأ الآغا ضياء الدين الدري بالإساءة إلى صدر المتألّهين، وأعاد اجترار بعض التُّهَم التي ألصقها به أعداؤه، وقال: «في نيَّتي أن أعمل على جمع الإشكالات التي سجِّلت على صدر المتألّهين...»، وذلك في محاولة منه إلى صرف انتباه الحاضرين عن كلمات صدر المتألّهين التي استهدفته في الصميم!

وبعد هذه الحادثة واصل ادّعاءاته ضدّ صدر المتألّهين وغيره، لينشر كتابه تحت عنوان (كنز الحكمة). وقد اشتمل، بالإضافة إلى هذه الادّعاءات، على مدح رضا خان، والثناء عليه، وتمجيده بشكلٍ مبالغ فيه[١٥].

ومما جاء في مقدّمة هذا الكتاب، الذي صدر في عام ١٣١٦هـ.ش، أي بعد عامين من حادثة الحظر الإجباري للحجاب وما رافق ذلك من الأحداث المريرة: «في هذا العصر السعيد، وفي ظلّ اهتمام الحضرة العليا للمقام الملكي لرضا شاه البهلوي ـ خلَّد الله ملكه وسلطانه ـ، تمّ بناء جميع هذه الآثار المباركة، وتمّ إنجاز جميع ما نشهده من مختلف مظاهر الرقيّ والتقدُّم، فتمّ تطوير العلوم والمعارف، وتجديد بناء ما تركه العظام من الأعلام، وأعيد ترميم المساجد والمشاهد والمدارس والمواضع التي كانت متداعية وآيلة إلى السقوط، وشاع الخير في البلاد، وامتدَّت حسنات الحضارة الغربية إلى الشرق؛ بفضل جهود الساحة الملكية. وباختصار: عاد ماء الشباب إلى إيران، التي كانت تعاني من مساوئ الشيخوخة...».

يتَّضح من هذه المقدّمة أن ترجمة هذا الكتاب ونشره إنّما جاء بأمر من وزير الثقافة في حينها؛ «ليكون مثل سائر الأعمال الخيرية الصادرة عن العصر السعيد للملك المعظم صاحب الساحة العليا والهمم العالية. وأنّى للكون أن يبلغ علوّ مرتبة رضا

شاه البهلوي، خلَّد الله ملكه وأبَّد الله عيشه!

إن كاتب هذا السطور (ضياء الدين الدري) قد شرع بكلّ شوقٍ ورغبة بترجمة كتاب (نزهة الأرواح). وحيث بلغت هذا المقام لم أجد من المناسب أن لا أذكر باقةً من فضائل هذا الوزير الفذّ (وزير الثقافة في حينه)، زاد الله توفيقه (لله درّ وزير لا نظير له في الدهر حقّاً، ولا سالف الزمن). وليس ذلك عن مبالغة في الوصف؛ فأنا أشهد إنجاز ما لا يمكن إنجازه على مدى سنوات متمادية قد أنجز في هذه الفترة القصيرة، من بناء الكلّيات والجامعات والمدارس التي يقف العقل أمامها مذهولاً ومندهشاً. فقد أقام قواعد العلم وأسس المعرفة بشكلٍ يخوّلها الصمود لقرون أمام عوادي الزمن، وقد بلغ بذلك مرتبة لو بعث معها آصف بن برخيا لبادر إلى الاقتباس من فضله وتدبيره (وقلما أبصرت عيناك من رجل... إلاّ ومعناه إن فكرت في لقبه). بَيْد أنه يجب علينا أن لا نغفل عن «أن جميع هذه الإنجازات إنما كانت بفضل الملك»، ولكنْ وكما يقول المثل المعروف: «لكلّ رقم لا بُدّ من رمق». وقد كانت النوايا العالية والمكنونات المتعالية للحضرة الملكية الهمايونية العليا أكثر من أن تذكر منذ بداية تربُّعه على العرش الميمون، ولكنْ وكما يقول الشاعر: لا بُدَّ للنطفة أن تكون طاهرة لتقبل الفيض، وإلاّ لا يمكن لأيّ حجارة أو طينة أن تغدو لؤلؤاً ومرجاناً. وحيث كان المحلّ قابلاً، والمنشود لائقاً، ظهرت على يديه الكنوز واللآلئ.

وفي الجملة أرى أن أختم كلامي بهذا البيت لدوام الدولة، لأدخل بعد ذلك في صلب الموضوع:

مَنْ قال آمين أبقى الله مهجته فإنّ هذا دعاءٌ يشمل البشرا[١٦]

تذكيرٌ

إن ما نقلناه من مدح الآغا ضياء الدين الدري للشاه رضا خان لم يكن بداعي تخطئته من هذه الناحية؛ لأن مدح الملوك وغيره من أصحاب السلطة هو من الأمور الشائعة على مرّ التاريخ، ولم يكن الآغا ضياء من الذين تفرَّدوا في هذه الظاهرة، حتى أننا لا نجد إلاّ القليل من الأعلام وحملة الأقلام الذين لم يوظّفوا ألسنتهم

وأقلامهم في الثناء على السلاطين. وعليه فإن حصر الإدانة بالآغا ضياء الدين الدري تبدو بعيدة عن العدل والإنصاف. وإنما كل غايتنا من وراء ذلك بيان النتائج التي آل إليها ثناؤه على السلطان، وردود الأفعال التي أعقبت هذا الثناء، وكيف كان تعاطي الدري تجاه هذه الأفعال، وكيف اضطره ذلك إلى أن يحشر صدر المتألّهين في قفص الاتهام، وأن يفتح له ملف الانتحال والسرقة. وإنّا لله وإنا إليه راجعون.

أسلوب الآغا ضياء الدين الدري

للتعرف على أسلوب وطريقة عمل الآغا ضياء الدين الدري ـ الذي حمل القسط الأكبر من توجيه أصابع الاتّهام إلى صدر المتألّهين بالسرقة والانتحال ـ نضيف أمرين آخرين، وهما:

أ ـ جواب الأستاذ مشكاة

ذات مرة أثير موضوع صدر المتألّهين واستفادته من كتاب الشفاء لابن سينا وغيره من المصادر الأخرى، وادعاءات الآغا ضياء الدين الدري في هذا الشأن، بحضور الأستاذ الفقيد السيد محمد مشكاة البيرجندي في حلقة درس الطبيعيّات من الشفاء ـ والذي كان لي شرف حضوره ـ فقال: بعد أن درست الأسفار على يد مجموعة من الأساتذة شرعتُ في تدريسه، وأخذت أتتبّع المصادر التي اعتمدها صدر المتألّهين في كتابة الأسفار، وبعد التوصُّل إلى الكثير منها كتبت بعض الهوامش على الأسفار، مستفيداً من تلك المصادر. وحدث في تلك الفترة أن صادفت الآغا ضياء الدين الدري ذات مرة، فأطلعته على ما قمتُ به من الجهود في البحث عن مصادر الأسفار، ومقابلة النصوص المنقولة فيه بمواضعها في مصادرها الأصلية، فأخذ هذا الأمر منّي، وطال الفراق بيننا، ولم أره إلاّ بعد ذلك بسنواتٍ، وكان يبدو عليه كأنّه نسي ما كان بيني وبينه من هذا الموضوع، فأخذ يدّعي أن صدر المتألّهين لم يكن لديه شيءٌ من عنده، وإنّ كل ما صدر عنه لم يكن سوى استنساخ أفكار الآخرين، وبدأ بذكر أسماء عدد من الكتب التي ادّعى أن صدر المتألّهين قد انتحل منها، فتعجّبت من

كلامه، وقلت له: إنه لغريب منك أن تتبجّح أمامي باتهام صدر المتألّهين بالانتحال، استناداً إلى كلماتٍ سرقتها منّي! فبان الغضب على وجهه ولم يجِدْ جواباً. وبعد ذلك شرع الأستاذ مشكاة البيرجندي بالحديث عن الإبداعات التي تفرَّد بها صدر المتألّهين؛ ليثبت بطلان دعوى الآغا ضياء الدين الدري في القول: «لم يكن لصدر المتألّهين من إبداع سوى النقل عن الآخرين»! ثمّ استطرد قائلاً: يقوم أسلوب صدر المتألهين ـ في أكثر الأبحاث ـ على بيان آرائه، ودعمها بالأدلة والبراهين، ثمّ يستعرض أقوال العلماء الموافقة أو المخالفة له، ويستفيد منها في تأييد ودعم آرائه الخاصّة، أو يعمل على تأويلها، لتنسجم مع آرائه وأقواله(١٧).

ب ـ جواب الأستاذ مهدي إلهي قمشه إي

كتب الأستاذ الكبير مهدي إلهي قمشه إي شرحاً على كتاب فصوص الحكم المنسوب إلى الفارابي. وفي الأعوام التي كان لنا شرف الحضور عنده استجاب لرجائنا في دراسة هذا الكتاب على يدَيْه. وفي مقدّمة الدرس تطرق الحديث إلى شروح فصوص الحكم، وذكر سماحته شرح الأمير إسماعيل شنب الغازاني، وقال: «إن الآغا ضياء الدين الدري في جميع مواطن ترجمته لفصوص الحكم كان ناظراً إلى شرح شنب الغازاني، وفي بعض الموارد نجده يكرِّر الأخطاء التي وقع فيها شنب الغازاني». وقد التفت غيره من شرّاح فصوص الحكم إلى هذه الظاهرة أيضاً(١٨). ومع ذلك لا نجد من الآغا ضياء الدين الدري أدنى إشارة إلى المصدر الذي اعتمده في ترجمة كتاب فصوص الحكم أبداً.

أجل، إن هذا الرجل الذي يتّهم صدر المتألّهين زوراً بعدم ذكر مصادره، ويصدر إدانته بحقه، هذا هو سلوكه. والآن كي يتّضح الأمر جليّاً سوف نأخذ صفحتين من كتابه فقط (لا أكثر) لنقارنهما بشرح شنب الغازاني، ونترك الحكم إلى القارئ الكريم. وقبل ذلك لا بُدَّ من التنويه إلى أن العبارات العربية التي سنعلمها بالحرف (ش)، مع ذكر رقم الصفحة إلى جانبها، تعود إلى شرح شنب الغازاني على فصوص الحكم، وأما العبارات الفارسية التي سنعلمها بالحرف (د)، مع ذكر

الصفحة إلى جانبها، فهي مأخوذة من ترجمة الآغا ضياء الدين الدري [التي يفترض أن تكون ترجمة لفصوص الحكم، وليس للشرح الذي كتبه الأمير إسماعيل شنب الغازاني على فصوص الحكم].

مقارنة ترجمة الفصوص لضياء الدين الدري بشرح الفصوص لشنب الغازاني ـــ

«وملخصه: إن ماهية الإنسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده. وليس كذلك؛ إذ كثيراً ما نتصوَّر الإنسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وحيثيته» (ش ١٤).

(حاصل دليل أو: أگر ماهيت إنسان عين وجود أو باشد بايد هر گاه ما علم به إنسان پيدا كرديم علم به وجود أو هم پيدا كنيم؛ وحال آن كه چنين نيست، چه بسا ما تصور إنسان را مي كنيم، ولكن وجود وحيثيت أو به ذهن ما خطور نمي كند) (د ٩).

«لو كانت الماهية عين الهويّة لكان كلّ تصور للماهية يستدعي تصديقاً بوجودها؛ لأن تصور الماهية على هذا التقدير هو بعينه تصوّر الوجود. فكما أن تصور العقل مثلاً يكفي في العلم بأنه عقلٌ، من غير استعانةٍ بشيء؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه بيِّنٌ، كذلك يلزم أن يكفي في العلم بكونه موجوداً؛ لأنه عينه، على هذا الفرض. وليس كذلك؛ إذ قد يحتاج العلم به إلى براهين كثيرة المقدّمات. ولم يبيِّن استحالة كون الماهية داخلة في الهوية، مع أن الدعوى شاملة لها أيضاً؛ اكتفاءً بالبيان الذي سيذكره في استحالة كون الهوية داخلة فيه» (ش ١٤ ـ ١٥).

(أگر ماهيت إنسان عين هويت أو بود لازم مي آيد كه هر ماهيتي را كه تصوّر كنيم حكماً بايد تصديق به وجود أو هم بكنيم. به جهت آن كه تصوّر ماهيت ـ بنا بر إين ـ بعينه همان تصوّر وجود أوست، زيرا كه إثبات چيزي براي خود ظاهر ومعلوم است، ديگر محتاج به دليل وبرهان نيست. حال آن كه تصديق به وجود إنسان ـ بنا بر إين فرض ـ محتاج به دليل وبرهان است. بدان كه مصنّف محال بودن دخول ماهيت را در هويّت بيان نكرده است؛ براي آن اكتفا كرده است به دليل محال بودن دخول

هويت در ماهيت) (د ٩).

«لا يمكن أن تكون الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء، وإلاّ لكان الوجود مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه. وليس كذلك؛ إذ الماهيات المعقولة يتمّ تصوّرها بدون الوجود واعتباره، فلا يكون جزءاً لشيءٍ منها» (ش ١٥).

(ممكن نيست كه هويت داخل در ماهيت أشيا باشد؛ زيرا كه در إين صورت لازم مي آيد وجود مقوّم ماهيات باشد، وتصوّر ماهيات تماميت نپذيرد مگر با تصور وجود، وحال آن كه چنين نيست؛ زيرا كه ماهيات معقوله تصورات آن ها تماميت پيدا مي كند بدون وجود واعتبار أو، پس معلوم شد كه نمي تواند جزء آن ها باشد)(د ٩ ـ ١٠).

«لو كان الوجود داخلاً في الماهية يستحيل رفعه عن الماهية توهُّماً، أي لما أمكن أن يتوهّم رفع الوجود مع بقاء الماهية ـ كالواحد للاثنين ـ؛ إذ لا يمكن أن يتوهّم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين. وليس كذلك» (ش ١٦).

(أگر وجود داخل در ماهيّت بود لازم مي آيد كه محال باشد ـ بر حسب توهّم ـ رفع وجود أز ماهيت، يعنى ممكن نبودن وجود را با باقي بودن ماهيت، مانند: واحد واثنين، كه ممكن نيست توهّم نبودن واحد با بقاي اثنين. وحال آن كه چنين نيست) (د ١٠).

«تلخيص هذا الدليل: إن الوجود لو كان جزءاً من الماهية لوجب أن يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصوّرها. وليس كذلك» (ش ١٧ ـ ١٨).

(حاصل دليل آن كه أگر وجود جزء ماهيت بود واجب بود براي ما هر گاه تصوّر ماهيت إنسان را كرديم تصديق به وجود أو هم بكنيم. حال آن كه چنين نيست) (د ١٠).

هذا ويمكن لكم مراجعة سائر صفحات ترجمة الآغا ضياء الدين الدري لفصوص الحكم، ويمكن لكم أن تضعوها إلى جانب شرح الأمير إسماعيل شنب الغازاني؛ لتدركوا أنه قلما استغنى عن هذا الشرح في ترجمته المذكورة، دون أن يشير ولو مرّةً واحدة إلى فضل شنب الغازاني عليه في إنجاز هذه الترجمة. ومع ذلك

نجده، رغم هذا الأسلوب الذي اتّبعه (في رعاية الأمانة وعدم التجاوز على حقوق الآخرين)، يتّهم صدر المتألّهين بما لم يقترفه من التجاوز على حقوق الآخرين، ويدينه على ذلك، وبذلك يصدق عليه قول الشاعر:

يا أيُّها الرجل المعلّم غيره   هلاّ لنفسك كان ذا التعليم؟

في ما يتعلّق بأسلوب الآغا ضياء الدين الدري أيضاً

لم يقتصر الآغا ضياء الدين الدري في تهمة الانتحال على صدر المتألّهين فقط، وإنما ذهب في هذا الاتّهام إلى أبعد من ذلك، فاتّهم القوشجي، وشمس الدين الشهرزوري، والملا مظفر الگنابادي، والإمام الغزالي، وغيرهم، بهذا الاتّهام أيضاً. في حين أنه في الوقت نفسه يذكر الكثير من الهوامش في ترجمته لنزهة الأرواح تتميماً لما جاء في النصّ، وهي بأجمعها مسائل في بيان سيرة حياة الحكماء وغيرهم من المشاهير، دون أن يذكر المصادر التي اعتمد عليها في ذلك، من أمثال: ماسر جويه (ج ٢، ص ٣)، وخالد بن يزيد (المصدر)، والمأمون (ج ١، ص ٨؛ ج ٢، ص ١٠ ـ ١١)، والميرداماد، وابن كمونة (ج ١، ص ١١)، والمهدي العباسي، والمنصور العباسي (ج ٢، ص ٤ و٨ و٩)، وصدر المتألّهين، والحكيم السبزواري، وابن رشد (ج ٢، ص ١٦٣ ـ ١٦٩)، وصدر الدشتكي، والدواني (ج ٢، ص ١٧٦ ـ ١٧٧)، وصاحب الروضات، والقفطي، وابن أبي أصيبعة (ج ١، ص ٢ ـ ٣)، والمكتفي العباسي (ج ٢، ص ٢٢)، وحبيش (ج ٢، ص ٢٤)، وثابت بن قرّة، ومحمد بن جابر، والمعتضد العباسي (ج ٢، ص ٥٢)، وأبو الصقر إسماعيل (ج ٢، ص ٦٢)، وعليّ بن عيسى (ج ٢، ص ٢٧ ـ ٨٢)، ومحمد بن زكريا (ج ٢، ص ٩٢)، وأبو الخير بن الخمار (ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٣)، ومتّى بن يونس (ج ٢، ص ٥٣)، والكندي (ج ٢، ص ٤٤)، وابن الهيثم (ج ٢، ص ٣٥)، وابن أعلم (ج ٢، ص ٥٥)، وأبو سهل المسيحي (ج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩)، ويحيى بن عدي (ج ٢، ص ٦٠ ـ ٦١)، وبهمنيار (ج ٢، ص ١٦)، والراغب (ج ٢، ص ٦٩ ـ ٧٠)، والخيام (ج ٢، ص ٣٧)، وأحمد السرخسي (ج ٢، ص ٦٧)، وأبو الصلت الإشبيلي (ج ٢، ص ٨٠ ـ ٨١)، وأبو الحسن بن تلميذ (ج ٢، ص ٤٨)، وابن العميد (ج ٢، ص ٥٩)، وابن مسكويه (ج ٢،

ص ٨٩)، وأبو البركات (ج ١، ص ١٠١ ـ ١٠٢)، وإسماعيل الجرجاني (ج ٢، ص ١١٨)....

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكثير من المسائل المتعلّقة بالمعتزلة والأشاعرة وعلم الكلام (ج ٢، ص ٥ ـ ٧)، وما كتبه في مقدّمة الجزء الأول بشأن اليونان والفلاسفة الإغريقيين (ص ١٣ ـ ٢٧).

وهنا يحقّ للقارئ أن يسأل الآغا ضياء الدين الدري: هل حصلت على هذه المعلومات من طريق الكشف والإشراق والشهود، أم من خلال الاعتماد على المصادر والمراجع؟

أما الشقّ الأول فهو ينفيه بشكلٍ حاسم؛ وذلك لأنه يعارض حكمة الإشراق بشدّة! (ج ١، ص ٩ ـ ١٠)؛ وإنْ كان الصحيح هو الشقّ الثاني، فلماذا لم يذكر مصادر معلوماته؟! هل يريد أن ينسب آراء الآخرين إلى نفسه، كما أراد أن ينسب ذلك إلى صدر المتألّهين والغزالي وغيرهما؟

كلمةٌ أخيرة

إلى جانب التُّهَم والانتقادات الاعتباطية الصادر ضد صدر المتألّهين من قبل المقلّدين المناهضين له، نجد أن الذي يؤذي روح كلّ حكيم لوذعي ـ من أمثال: صدر المتألّهين ـ هو أن يشهد بعض المقلّدين في عصرنا، بدلاً من توظيف طاقتهم في نقد آرائه وآراء غيره من الحكماء، يسعى إلى التشبُّث بالقشور، ويترك اللباب، الذي ضحّى بوجوده، وتحمّل المصائب والمحن، من أجل إيصاله إلى الأجيال اللاحقة. وبذلك فإن هؤلاء الناقدين يسيئون الصنع، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وبذلك ينطبق عليهم الحديث القائل: «السائر على غير هدىً لا تزيده كثرة المسير إلاّ بُعْداً».

الهوامش

(١) انظر: أكبر ثبوت، پيام فيلسوف: ١٥ ـ ٣٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ ـ ٧١، ٨٨ ـ ٩٢، ٨ ـ ٩٧.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣٢٠ ـ ٣٢٤؛ كتاب ماه فلسفه، السنة الثانية، العدد ١٥: ٣٤ ـ ٣٧، السنة الرابعة، العدد ٤١: ٥١ ـ ٥٤.

(٤) انظر: الآغا محمد علي، خيراتيه ٢: ٣٠٨؛ الآغا محمد جعفر، فضائح الصوفية: ١٨٠ ـ ١٩١. وفي كلا المصدرين إسناد إلى أسفار صدر المتألّهين، ونقل صفحات متعدّدة عنه.

(٥) انظر: زندگي نامه أبو الحسن الشعرائي، سلسلة مقالات ورسائل: ١٢١ ـ ١٣٠.

(٦) للمزيد من التفصيل انظر: تاريخ حكما وعرفاي متأخّر بر صدر المتألّهين: ٢٣ ـ ٢٤.

(٧) انظر: مصنّفات ميرداماد ١: ٥٩٧.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) الشيخ فضل الله النوري، محمد تركان ١: ٣٢١ ـ ٣٢٨.

(١٠) صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم ٦: ١٣، بيدار، ط٢، ١٣٦٦هـ.ش.

(١١) صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

(١٢) رساله سه أصل: ١٦ ـ ١٨.

(١٣) صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم ٣: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(١٤) فصلية فرهنگ أنديشه، السنة الثانية، العدد ٥: ٢٨٣ ـ ٢٨٧، ٢٩٦، مقال: تشيّع ومشروطيّت در إيران، بقلم: آيت قنبري؛ مدرس ٢: ٣١١.

(١٥) انظر: كنز الحكمة: ١٥٧ ـ ١٦٢.

(١٦) كنز الحكمة، مقدمة الآغا ضياء الدين الدري: ٥ ـ ٧.

(١٧) انظر: الأستاذ مشكاة. وقد تمّ ذكر هذا الأمر في مقدّمة المحجّة البيضاء للفيض الكاشاني ١: ١٠ ـ ١٧، دون التصريح باسم الآغا ضياء الدين الدري.

(١٨) انظر: حسن حسن زاده آملي، نصوص الحكم على فصوص الحكم: ٢٢١، ٢٢٣، مع مقارنتها بترجمة الآغا ضياء الدين الدري: ٣٧ ـ ٣٨.

هدفٌ صائب وأسلوبٌ خاطئ

ملاحظاتٌ حول الدفاع عن الملاّ صدرا

د. السيد حسن إسلامي[*]
ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

عمد الأستاذ أكبر ثبوت في مقالٍ له تحت عنوان: ضعف الأساليب عند منتقدي صدر المتألّهين[1]، المنشور في مجلة (كتاب ماه، العدد ٧١، شهر مرداد، من عام ١٣٩٢هـ.ش)، إلى الدفاع عن صدر المتألهين، وانتقد مخالفيه ومنتقديه. وأنا أتّفق معه في ما يهدف إليه من الدفاع عن صدر المتألّهين في مواجهة المعارضين للفلسفة والظاهريّين. ولكنْ يبدو أنه سمح لنفسه بالوصول إلى هذه الغاية بسلوك طرق وأساليب غير صحيحة. ومن هنا فقد اتّخذ لنفسه طريقاً غير منتجٍ على المستوى العلمي، ولا مقنع على المستوى البلاغي، وغير قابل للدفاع على المستوى الأخلاقي. وكان حصيلة ما قام به في هذا السياق مقالاً مفصّلاً، ذا مضمون ضعيف، وبنية هشّة، وألفاظ غير مهذّبة. وفي هذا المقال سوف أتجنّب الخوض في أبحاثه المضمونية، وأقتصر على بيان عشر ملاحظات نقديّة باختصار؛ لأثبت أن أسلوبه في هذا المقال ـ كما سبق لي أن ذكرتُ ذلك في مقالٍ آخر[2] ـ يضاهي أسلوب المخالفين للفلسفة، وبذلك فإنّه لا يختلف عنهم.

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

١. مصادرة هويّة الكاتب

لا يذكر الأستاذ ثبوت في مقاله الطويل اسم الناقد الذي يسعى إلى الإجابة عن نقده. وقد احتوى المقال من بدايته إلى نهايته على أوصاف من قبيل: (الجهل) و(الافتقار إلى المنهج)، ولكنّنا لا نعرف هوية هذا الجاهل، والذي لا يمتلك المنهج، وإنما كل ما نعرفه عنه هذه الأوصاف، ومن ذلك: قوله: (هذا الناقد) أو (السيد المحترم)! (ص ١٤)[٣]، (لا يتمتّع بسعة الصدر الكافية للتحقيق، ويتحدَّث عن تقليد) (ص ٧)، (يخلط الحابل بالنابل) (ص ١١)، مولع بـ (توضيح الواضحات وإثبات البديهيات) (ص ١٩)، و(على الرغم من مقامه العلمي، وتسنُّمه مقام الأستاذ، إلا أنّه لم يقرأ حتى القليل من صفحات نهج البلاغة) (ص ١١).

إن من أبسط البديهيات في ما يتعلق بالإجابة عن النقد هو العمل على دراسة رأي المنتقد، بعد ذكر اسمه، والتعريف الصريح بشخصه، بعيداً عن التعريض والكناية. وهنا يحقّ لنا أن نتساءل: لماذا أحجم الأستاذ ثبوت عن ذكر اسم هذا الكاتب والمنتقد؟ إنْ كان اسمه لا يستحقّ الذكر فلماذا استهلك الأستاذ ثبوت ما يقرب من عشرين صفحة في الردّ عليه؟ وإنْ كان إنما يتعاطى مع الكلام دون المتكلّم فلماذا يصف المتكلّم بهذه الألقاب والصفات التعريضية؟! أيّاً كان الدافع إلى ذلك فهو لا ينسجم مع الاحتراف، ولا يتناغم مع المروءة. وإذا كانت ادّعاءات الشخص تستحقّ الردّ فإن اسمه يستحقّ الذكر أيضاً.

٢. مصادرة هويّة المكتوب

كما أن الأستاذ أكبر ثبوت يتناول في مقاله مدّعيات هذا الناقد المجهول بالنقد والردّ، اعتماداً على مقالين منشورين له، ولكنّه لا يذكر عنوان هذين المقالين أبداً، مع أن طبيعة الردّ على النقد تقتضي الشفافية والوضوح، من خلال ذكر عناوين المقالات التي نروم الردّ عليها. ولكنّنا لا نجد شيئاً من ذلك. فعلى الرغم من ذكر نصوص من هذين المقالين، لا يكلّف الأستاذ ثبوت نفسه بذكر عنوانيهما ومصدريهما. وعندما يعمد إلى الإحالة إليهما، يشير إلى المجلتين اللتين نشرتا هذين

المقالين على النحو التالي: «قال هذا الناقد المحترم: [...]» (مجلة آيينه پژوهش، العدد: ١٣١، ص ٣١) (ص ١٠)، «إن السيد فلان قال في المقال الفلاني» (مجلة آيينه پژوهش، العدد: ١٣١، ص ٣٢) (ص ٧)، و«كذلك قال الناقد المحترم: [...]» (مجلة كتاب ماه فلسفه، العدد ٦٧، ص ٦٦) (ص ١٥). وفي الإحالة إلى المقال يكتفي بذكر اسم المجلة، دون عنوان المقال.

في حين أننا ـ في حدود ما نعرفه وتعلَّمناه في دورات أساليب التحقيق ـ نعلم أن هناك اختلافاً رئيساً بين الكتاب والمجلة، وإن طريقة الإحالة إلى الكتاب تختلف عن طريقة الإحالة إلى المجلة أيضاً. وهذا ما تمّ التنويه له حتّى في صفحة (الدليل إلى تنظيم المقالات) الذي يقع في بداية المجلات العلمية أيضاً. إن الإحالة إلى المجلة لا يحدِّد هوية واسم المقال، ولا يمكن لعنوان المجلّة أن يحلّ محل عنوان المقال. وهنا نتساءل: هل كانت هذه الطريقة غير العلمية ناتجة عن الغفلة وعدم الدقّة الصرفة، أم أنّ الأستاذ ثبوت لا يفرِّق بين المجلّة والكتاب، أم أنه يرى أن عنوان هذين المقالين لا يستحقّ الذكر، كما هو اسم كاتبهما؟!

٣ـ شخصنة البحث

إن من الأخطاء الواضحة في هذا المقال، وغيره من مقالات الأستاذ ثبوت، أنه بدلاً من التركيز ـ في معرض الدفاع عن صدر المتألِّهين ـ على البحث العلمي، والسير في حدود مسار البحث العامّ، ينحرف باتجاه الشخص، ويستهدفه بسهام النقد والهجوم، حيث ينهمك في جرحه وإسقاطه عن الاعتبار. فمثلاً: كان القسم الأعظم من مقاله السابق هو الهجوم على شخص الأستاذ ضياء الدين الدرّي، والعمل على إظهاره شخصاً يدين بالولاء للشاه رضا خان البهلوي. وفي مقاله الأخير، بدلاً من الإجابة عن إشكالات الناقد، يهاجمه بالقول: إن هذا (المقام العلمي)، والذي يتحلى بصفة (الأستاذ)، لا يفقه شيئاً، وإنّه لم يقرأ حتّى أربع صفحات من نهج البلاغة، ويسأله أن يحقّق بشأن ادّعاء «مرجع تقليده»، يعني بذلك الآغا ضياء الدين الدرّي (ص ٧). وبغضّ النظر عن عدم صوابية هذا الادعاءات، فإننا في ما يتعلّق بالمسائل العلمية لا

عداوة لنا مع الأشخاص، بعد أن كانت الغاية هي الوصول إلى الحقيقة، ولا يهمّ مَنْ هو قائل الحقيقة. وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: «إنّ الحق حقٌّ حيثما كان موضعه، وكيفما تمَّ الحصول عليه، وأيّاً كان قائله، دون أن يكون لفسق أو كفر أو إيمان أو تقوى قائله أدنى تأثير عليه. وإنّ الإعراض عن الحقّ؛ من أجل بغض قائله، ليس سوى تمسّكٍ بعروة العصبية الجاهلية التي تمَّ شجبها من قبل الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم على لسان أنبيائه»[٤].

ومع ذلك فإن هذا السلوك من الأستاذ ثبوت يأتي وكأنّه من خلال إثبات التبعية السياسية للناقد، وتشويه سمعة منتقدي صدر المتألّهين، قد نجح في الإجابة عن أصل المدَّعى. وهذا خطأٌ قد ارتكبه الأستاذ ثبوت مراراً وتكراراً، مع أنه لو كتب آلاف الصفحات في التعريض بهؤلاء الأشخاص يبقى السؤال قائماً: هل ارتكب صدر المتألّهين حقّاً ما يُنسَب إليه من تهمة الانتحال أم لا؟ وفي هذه الحالة نبقى بحاجة إلى الإجابة الدقيقة والوافية بهذا الشأن.

وفي الحقيقة إننا نلاحظ في كتابات الأستاذ ثبوت وقوعه مراراً في خطأ المنشأ[٥]، حيث يتصوَّر أنه من خلال إثبات أن الشخص الأوّل الذي أثار بحث انتحال صدر المتألّهين ـ والذي هو الآغا ضياء الدرّي ـ كان من بطانة رضا خان يكون قد حسم المسألة لصالح صدر المتألّهين. وحتّى لو ظهر اليوم مَنْ يعيد إثارة هذه المسألة يكون أيضاً مقلّداً لذلك الآغا ضياء الدين الدرّي، وقد تحدَّد الحكم بشأن «مرجع التقليد» هذا سَلَفاً. هذا في حين سبق لسقراط أن بيَّن بطلان هذا السنخ من الاستدلال قبل أكثر من ٢٥٠٠ سنة، حيث قال: «ألم تسمع بأن أوّل نبوءة في معبد زيؤوس الواقع في دودونا قد سمعت من شجرة بلوط؟ حيث لم يكن الناس آنذاك مثلكم أيّها الشباب من العلماء، فإنهم لبساطتهم وسذاجتهم يصغون لكلمات الأشجار والأحجار، وكانوا إذا سمعوا كلاماً صادقاً منها عملوا به، ولكنْ يبدو أن الأمر مختلفٌ بالنسبة لك، حيث تنظر إلى هوية المتكلّم، وإلى البلد الذي ينتمي له؛ لأنّك لا تكتفي بكلامه فقط، وما إذا كان هذا الكلام صادقاً أو كاذباً»[٦].

٤. التعرُّض للناقدين بالشتم والإهانة

إن الأستاذ أكبر ثبوت ـ وللأسف الشديد ـ لا يتورَّع عن شتم منتقديه أو منتقدي صدر المتألّهين، ولا يتريَّث في التقليل من شأنهم. وبالمناسبة هناك من المخالفين لصدر المتألّهين مَنْ يقوم بذات الشيء أيضاً. فليس من المهمّ ما هي حقيقة المسألة؟ وإنما المهمّ أن هناك مَنْ تجرّأ على تحدّي المدَّعيات الشائعة؛ فإنْ عمد إلى انتقاد المدرسة التفكيكية تمّ وصمه بأنه «مبتدئ» و«يافع» و«أمّي»؛ وإنْ انتقد مَنْ يدّعي الفلسفة اتهم بأنه «لم يقرأ حتّى أربع صفحات من نهج البلاغة»، و«أنه مصابٌ بالجهل المركب»، بمعنى أنه ليس جاهلاً فحَسْب، وإنّما لا يدرك أنه جاهلٌ أيضاً. وعلى سبيل المثال: نجد السيد الحكيمي يصف الذين ينتقدون المدرسة التفكيكية بعباراتٍ من قبيل:

ـ (إنّ على المبتدئين غير المؤدَّبين، والمتبجِّحين، الذين لا حظّ لهم من المسكة ومهلة النظر، أن لا يفكروا بكتابة نقدٍ أو ردّ)[٧].

ـ (حتّى يدرك أولئك الذين يصطلح عليهم بـ «منتقدي المدرسة التفكيكيّة» ويعلموا موطئ أقدامهم)[٨].

ـ (على كلّ ناقدٍ يجيز لنفسه أن يمارس النقد [...] أن يدرك أنّ للقوس باريها)[٩].

ـ (إن مَنْ ينتقد «المدرسة التفكيكيّة» كمَنْ يضع الماء في الغربال)[١٠].

ـ (على المبتدئين وأشباههم [...] من الذين يسعون إلى انتقاد «المدرسة التفكيكيّة» أن يصحوا ويثوبوا إلى رشدهم أوّلاً، وأن لا يحاولوا تقييم هذه الفلسفة)[١١].

ـ (عليكم حتماً أن تقرأوا الفصل [...]، دون غرض أو مرض)[١٢].

وهكذا الشأن بالنسبة إلى الأستاذ أكبر ثبوت، حيث يهاجم منتقديه على الشكل التالي:

ـ (ما حيلتي مع أولئك الذين لا يفهمون، ولا يفهمون أنّهم لا يفهمون، ولا يريدون أن يفهموا؟) (ص ١٩).

ـ (أنّى لهؤلاء الناقدين المحترمين [...] أن يقولوا غير هذه الكلمات الواهية [...]،

التي يكررونها تكرار الببغاء [...] وما إلى ذلك؛ لإثبات وجودهم وفضلهم؟) (ص ٧).

ـ (كأنّ هذا الناقد المحقّق لا علم له بالسيرة العملية لأكثر العلماء الكبار، ولم يشاهد أيّاً من مؤلّفاتهم. وعلى الرغم من مكانته العلمية، وتسنُّمه مرتبة الأستاذ، لم يقرأ حتّى بضع صفحات من نهج البلاغة [...]) (ص ١١).

الحقيقة أنّي طوال أكثر من عقدٍ من الزمن أمضيته في القراءة المتكرِّرة لنصوص أعداء الفلسفة وعبّاد الفلاسفة على السواء لم أجِدْ فرقاً بينهما في أساليب البحث. من هنا يبدو لي أن أحد أسباب نكوص الفلسفة الإسلامية في العصر الراهن لا يعود إلى قوّة وصلابة أعداء الفلسفة، وإنّما السبب في ذلك يعود إلى ضعف أنصارها.

٥ـ الأقيسة الاعتباطيّة والاستشهادات الواهية

إن لدى الأستاذ ثبوت شغفاً عارماً بتحشيد الأسماء، والاستشهاد بالشخصيات الكبيرة. فعلى سبيل المثال: تراه قد ذكر في الصفحة الأولى من مقاله الأخير أسماء خمسة وسبعين شخصاً من العلماء الكبار. وهذا ما قام به في مقالاته السابقة أيضاً. وإن انتقادي لهذا الأسلوب هو أننا في الأبحاث العقلية إنّما نتعاطى مع الأدلّة والحجج والبراهين، وليس بالاستشهاد بأقوال العلماء ونقل آرائهم. إن الأستاذ ثبوت يقول في الدفاع عن أسلوبه هذا: «لو أنك تعاطيت مع كتب مثل جواهر الكلام لوجدت أنه عندما يروم الإجابة عن كلّ مسألة فقهية يقوم قبلها وبعدها بسرد فهرسٍ طويل من أسماء الفقهاء الذين قالوا بذلك الجواب أو رفضوه. فهل تعتبر أمثال هؤلاء الفقهاء مخطئين؛ إذ يحشدون أسماء هذه الشخصيات؟!» (ص ١٩).

أجل، لقد تعاطيت كثيراً مع كتب مثل جواهر الكلام. ولو كان الذي يطرح هذا السؤال عليَّ شخصٌ لا يعرف الفرق بين منهج الفقهاء ومنهج الفلاسفة، وأن الفقه من العلوم «النقلية» والفلسفة من العلوم «العقلية» لعذرتُه، وشرحتُ له الفرق بين هذين العلمين. ولكنْ عجبي من الأستاذ ثبوت كيف يسمح لنفسه بإجراء هذه المقارنة وقياس الفلسفة على الفقه، مع أنه قياسٌ مع الفارق؟! فنحن في ما يتعلق بالفقه نتعاطى مع فتاوى وأقوال العلماء، حيث يمكن للشهرة الفتوائية وإهمال الفتوى وترك العمل

بها أن يغيِّر مسار البحث الفقهي إلى حدٍّ كبير؛ ولهذا السبب نجد الفقهاء غالباً ما يجهدون أنفسهم بحشد الأنصار والموافقين لرأيهم من الفقهاء الآخرين، وترتفع أصواتهم عند العثور على مَنْ يقول برأيهم: «مرحباً بناصرنا». أما الفلسفة فلا تتعاطى بأقوال الفلاسفة الآخرين، وكم هو عدد القائلين بهذا الرأي أو ذاك؟ وعليه تكون الموازنة التي قام بها الأستاذ أكبر ثبوت والقياس بين علم الفقه وعلم الفلسفة خاطئاً، وفي غير محلّه.

والمثير للانتباه أن أعداء الفلسفة ـ أي أولئك الذين يسعى الأستاذ أكبر ثبوت إلى وقف جزء من نشاطه العلمي على تشويه سمعتهم ـ إنّما يعملون على توظيف ذات هذا الأسلوب والمنهج. فعلى سبيل المثال: نجد الأستاذ الحكيمي في كتابه (إلهيات إلهي، وإلهيات بشري) يذكر أسماء أكثر من أربعين شخصية من الفلاسفة وغيرهم، مستشهداً بأقوالهم؛ لكي يثبت بطلان الفلسفة. وقد سبق لي أن بيَّنت هذا النمط من الاستدلال، وعدم جدوائيّته[١٣]. ولا أعتب في ذلك على أعداء الفلسفة، ولكنْ لا يمكن لنا أن نتوقَّع من الأستاذ ثبوت أن يلجأ إلى هذا النوع من الاستدلال مثلهم.

٦ـ حرق الأخضر واليابس

إن أوّل نقد كتبتُه كان موجَّهاً إلى «المدرسة التفكيكية»، وجفائها بحقّ الفلسفة الإسلامية، والتهم الباطلة التي وجهتها هذه المدرسة إلى الفلاسفة، ومنهم: صدر المتألّهين. وكان ذلك قبل عشر سنوات، ولا زلت على ذات الموقف[١٤]. وقد دافعت في جانبٍ من مقالاتي عن صدر المتألّهين دفاعاً شديداً، وسعيتُ إلى بيان خطأ تفسير التفكيكيّين للمعاد الجسماني. وفيما بعد أدركتُ ـ للأسف الشديد ـ أن بعض هذه الأساليب غير المنهجية في تحليل وفهم مدَّعيات الخصم قد تسلَّلت إلى المدافعين عن الفلسفة أنفسهم أيضاً. من هنا سعيتُ من خلال التطرّق إلى بعض الأبحاث الأسلوبية إلى القول بأن أسلوب وسلوك المدافعين عن الفلسفة أو الباحثين عن الحقيقة يجب أن يكون مختلفاً عن سلوك وأسلوب المناوئين للفلسفة. وهذا ما صرَّحت به في النقد الذي كتبتُه على الأستاذ ثبوت، وقلتُ بأنني من تلاميذ هذه الفلسفة، وأنني قد ترعرعتُ

في أحضان الفلسفة الإسلامية، وقد سعيتُ إلى إكمالها من خلال الفلسفة التحليلية. ولذلك إذا كان عندي من نقدٍ أو إشكال فلا ينبغي أن يتمّ تصنيفي ضمن خانة المخالفين للفلسفة. ومع ذلك نجد جواب الأستاذ ثبوت وكأنّه لا يوجد فرقٌ بيني وبين أتباع المدرسة التفكيكيّة، الذين يهدفون ـ على حدّ تعبير الأستاذ ـ إلى مجرد إسقاط الحكيم (ص ١١). وإنّ كلّ مَنْ يحاول إحداث أدنى تغيير في الوضع القائم، يثير حفيظة الأستاذ ثبوت، ويهبّ صارخاً: «ارفعوا أيديكم عن صدر المتألّهين؛ فإنّه إذا لم يكن من أكثر الناس براءةً فهو ليس بأسوئهم قطعاً» (ص ٢٠).

إن الصعوبة التي أعاني منها في هذه الأجواء تكمن في عدم رضوخي لمدّعيات أعداء الفلسفة، من الذين يبيحون لأنفسهم إلصاق أيّ تهمةٍ بصدر المتألّهين، حتّى ما كان من قبيل: الدعوة إلى إباحة اللواط. وفي الوقت نفسه لا أرفع الراية لأمثال: الأستاذ أكبر ثبوت، الذي لا يتورَّع ـ من أجل إثبات براءة صدر المتألّهين ـ عن توظيف الشتائم ضدّ الخصوم. وقد كنتُ أتصوَّر أن الأستاذ ثبوت بعد قراءة مقالي سيغيِّر من أسلوبه، ويواصل دفاعه المحقّ عن صدر المتألّهين، من خلال توظيف الأساليب الصحيحة والمقبولة، والمبادرة إلى إصلاح أساليبه السابقة، ولكنَّه أثبت لي، من خلال إصراره على ذات النهج، «أني كنتُ مخطئاً في تصوُّري».

٧ـ استطراداتٌ لا ضرورة لها

في الحقيقة إن جزءاً كبيراً من مقال الأستاذ ثبوت لا يلعب أيَّ دورٍ في تطوير البحث، ولا ينفع في إثبات دعواه. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً. فإن هذا الجنوح نحو الأمور الهامشية يؤدّي إلى تشتيت ذهن القارئ، حيث يبيح الأستاذ ثبوت لنفسه في أثناء البحث بأن يروي ذكرى أو خاطرة، وهكذا يخرج عن مسار البحث: «وهنا أجد من المناسب أن أروي هذه الخاطرة، فقبل أربعين سنة ونيف [...]» (ص ٤).

وأحياناً تتّخذ هذا الاستطرادات شكلاً مقيتاً للغاية، حيث يستشمّ منها رائحة التحقير والاستهزاء بالخصم. ومن ذلك: ما قاله في أثناء بحثه الجادّ، معرِّضاً بالشيخ فضل الله النوري، فجأةً ومن دون مقدّمات: «وما يدريك لعلّ أتباع الشيخ المرحوم يمنّون

أنفسهم يوما بتزيين أحد الشوارع العريضة في العاصمة بالاسم المبارك لضياء الدين، ويقيمون له بعد ذلك العديد من المهرجانات والمؤتمرات الوطنية والدولية أيضاً؟» (ص ١٨). في حين أنّ هذه العبارات والنصوص الاعتراضية والتهكمية تمثل خروجاً عن البحث، وهذا لا ينسجم مع الأساليب والمناهج العلمية الصحيحة.

٨ـ توظيف الأدبيّات البوليسيّة والسوقيّة

إن الأستاذ أكبر ثبوت ـ للأسف الشديد ـ يستعمل في هذا المقال، والمقال الذي سبقه، تعبيرات لا تليق بالبحث العلمي أبداً. في حين أن توظيف الألفاظ والتعبيرات السوقية، بل وحتى أساليب الصعاليك، لا تؤدّي إلى غير الحطّ من مستوى البحث، وتشكّك القارئ في قدرة الكاتب العلميّة والإقناعيّة.

كما أن عدم الفصل بين البحوث العلمية والملفّات الجنائية والقضائية وتوظيف الأدبيّات البوليسيّة لا يؤدّي بالتالي إلى تخويف الخصم، وإنّما يثبت أن الكاتب عاجزٌ عن إثبات مدّعاه.

من باب المثال: لا يمكن للنصّ العلمي أن يشتمل على عبارات من قبيل:

ـ (أنا على استعداد لكي أقف موقف المحقّق في الشرطة [...]. هل يسعى المنتقد المحقّق إلى فتح ملفّ للمجلسي يدّعي عليه قيامه بالسرقة والانتحال أم يجب من بين جميع اللصوص في التاريخ قصر الاتّهام على صدر المتألّهين فقط، ولا بُدَّ من إسقاط الحكيم فقط؟) (ص ١٣).

وهناك في هذا المقال الكثير من العبارات التي هي على شاكلة: «التشنيع وفتح الملفات» (ص ٥)، و«اتّخذوا من ذلك ذريعة للتهويل عليه» (ص ٨)، و«سائر المخبرين والمستجوبين» (ص ١٣)، و«كتّاب التقارير» (ص ٤)، و«التشهير» (ص ٧)، و«لغاية فتح الملفّات لصدر المتألّهين» (ص ٨)، و«في قفص الاتّهام» (ص ١١)، و«الملفّ الخاصّ بصدر المتألّهين» (ص ١٢)، و«قبل إقامة المحكمة لصدر المتألّهين» (ص ١٩)، و«الإعلان عن إدانته» (ص ١٩)، و«الملف الخاصّ بصدر المتألّهين»، و«يحكمونه ويصدرون الإدانة بحقّه»، و«التشهير به بوصفه نهّاباً»، و«في قفص الاتّهام» (ص ١١)، و«بغية تكبير

حجم ملفّ صدر المتألّهين» (ص ١٨).

حبَّذا لو كان الأستاذ ثبوت يركّز في عمله على دور الباحث والكاتب المحترف، ولم يتقمص شخصيّة المخبر البوليسي والباحث الجنائي؛ إذ لا يتوقَّع منه بعد هذه السنوات الطويلة التي قضاها في البحث والدراسة والتأليف أن يسلك سلوك المفتّش في سلك الشرطة، وإنّما المتوقَّع منه أن يسلك سلوك الباحث المحترف.

٩. غلبة منطق «أنتَ لا تفهم»

يرى الأستاذ ثبوت أن الآراء المخالفة للرأي المقبول والمعروف، وأن الجهود التي تأتي في سياق نقد النصوص الفلسفية أو الفلاسفة، إنما هي وليدة الجهل أو النوايا السيئة. من هنا فإنه يتهم الناقدين له بالجهل وعدم الفهم بكلّ بساطة، بينما يحيط نصوصه الخاصّة بهالة كبيرة من الجلال والتقديس، حتّى تأخذ الآخرين الرهبة من الدنوّ والاقتراب من ساحتها. وهكذا نجده يوظف أدبيَّاته المحبّبة لديه ليقرّر الموضع التالي بهذا الأسلوب: «إنّ لكل نصٍّ لغته الخاصة التي لا يفهمها إلاّ أولئك القادرون على فهمها، وليس كلّ مَنْ يستاء من أمّه» (ص ١٩). وهكذا يبدي انزعاجه من المخالف له في الرأي، فيقول: «ما حيلتي مع أولئك الذين لا يفهمون، ولا يفهمون أنهم لا يفهمون، ولا يريدون أن يفهموا؟» (ص ١٩).

ومشكلة هذا الموقف أن ليس هناك أيّ طريق أو وسيلة لتقييمه. والملفت للانتباه أن خصوم الأستاذ ثبوت، من الذين ينتقدون صدر المتألّهين، والذين ينتصرون لمدرسة التفكيك، يعملون على توظيف ذات المنطق، ويعتبرون أمثال الأستاذ ثبوت مفتقراً إلى المعرفة، وأنه عاجز عن فهم تعاليم أهل البيت(ع). ويكفي للوقوف على هذه الحقيقة أن تقارن الادّعاء المتقدّم، وكذلك المقاطع الأخرى من هذا المقال، بالنص التالي المكتوب في سياق الدفاع عن المدرسة التفكيكيّة، حيث يذكر الأستاذ الحكيمي في دفاعه عن آراء الميرزا مهدي الإصفهاني، وبيان مواقف الناقدين للتفكيك، قائلاً: «لا يمكن لأيّ شخص أن ينتقد آراء سماحته [...]، وإن الشأن في ذلك يتجاوز بكثير كتابة رسالة أو أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في قسم الفلسفة. فإن الدكتور في

الفلسفة حتّى إذا أمضى عشرين سنة من التفكير والتأمّل الإلهي والمتابعات الفلسفية والخفايا الإلهية (التي لا حظَّ للسادة منها)، مع امتلاك النفس المهذّبة [...] وامتلاك الحسّ المعرفي، ثم تمكّن من فهم آراء الكبار، من أمثال: السيد موسى الزرآبادي، والميرزا مهدي الإصفهاني، والشيخ مجتبى القزويني، يمكن أن نعتبر فهمه لها إنجازاً يستحقّ التقدير [...]. هناك من الناس مَنْ يتظاهر بالغفلة [...]، ويبيح لنفسه ممارسة النقد، ويتصوّر أنه يستطيع التمويه على صاحب الرأي والفكر الحرّ، الذي يقرأ مسائل التفكيك، ويحكم بشأنها! ولا يزال البعض أغراراً في هذا المجال [...].

أيّها المحترم، إن ساحات الوغى ليست مكاناً لأمثالك... فهل النقد ـ وفوق ذلك نقد المذهب، الذي يعود إلى صميم القرآن ومدرسة أهل البيت﵈، والذي تمّ بيانه من قبل النفوس المهذّبة والكاملة ـ لا يقوم على أسس ومعايير مدروسة، ولا يحتاج إلى أهليّة وكفاءة وتجربة طويلة وكافية؟ ألا يحتاج ذلك إلى ممارسة الرياضات الشرعية ومجاهدة للنفس؟»[١٥].

كلا الطرفين يعمل على توظيف أسلوبٍ واحد يتلخّص في احتقار الخصم؛ ليظهر أن الآراء التي يتبنّاها هي نسيج وحدها، أو أنه يتّهم الخصم بالجهل وعدم الفهم، وأنه لا يزال في بداية الطريق، وخاصّة من خلال توظيف الأدبيات الهابطة. فالمواقف مختلفةٌ، ولكن الأسلوب والمنطق واحد. يقول أعداء الفلسفة: «إن صدر المتألّهين (أ)، وكلّ مَنْ ينكر ذلك هو (ب)»، ويقول أمثال الأستاذ ثبوت في المقابل: «كلا، إن الذي ينتقد صدر المتألّهين هو (أ)، وكلّ مَنْ ينكر ذلك هو (ب)». ويضع كلٌّ منهما مكان (أ) و(ب) ما يشاء من الأوصاف المختلفة، التي تنسجم مع معرفته وأدبه ومبلغ علمه، ابتداءً من الشتائم البسيطة إلى الاتّهامات الوقحة.

لبُّ كلامي وجوهره أن أعداء الفلسفة إذا كانوا يبيحون لأنفسهم توظيف كلّ أسلوب فعلى المدافعين عن الفلسفة ـ لما يدّعونه من حبِّ الحقيقة ـ أن لا يسلكوا ذات النهج والأسلوب، وعليهم أن يلتزموا على الدوام منهجاً واضحاً وصائباً. فإنّ ما نجده حالياً هو تبادل لإطلاق النار، وهو ما أشرْتُ له في مقدّمة كتابي (رؤياي خلوص)، وهذا الأسلوب لا يساعد على التعمُّق في الأبحاث العلمية[١٦].

١٠. توظيف منطق «وإنْ عدتُمْ عُدْنا»

إن اللغة التي يوظّفها الأستاذ ثبوت في هذا المقال، قبل أن تعبّر عن البحث عن الحقيقة، تحكي عن اتّخاذه موقفاً مسبقاً، ويعمل على الدفاع عنه بكل الوسائل الناجعة وغير الناجعة. وهذا الأسلوب هو الذي يفوّت عليه فرصة الإقناع، حتّى في ما يقوله من الحقّ والصواب، ولا يسمح للآخرين بالمضيّ بالبحث العلمي قدماً. وقد عمد الأستاذ ثبوت في نهاية المقال، بدلاً من القول: إن الأدلة التي ساقها هذا الناقد المجهول غير مقنعة، ومن الأفضل له أن يقدّم أدلّةً أخرى أكثر إقناعاً، إلى القول: إنه لا يزال في كامل طاقته لمواصلة البحث، و«إنْ عدتُمْ عُدْنا!» (ص ٢٠).

ويبدو هنا أن الأستاذ ثبوت يخلط بين ميدان البحث العلمي وحلبة المصارعة أو المهارشة بين الدِّيَكة! وكأنَّه يتعيَّن علينا في البحث العلمي أن نقرأ الأراجيز على مسامع الخصم، وأن نسعى إلى التغلُّب عليه، والقيام بحركات استعراضية. ولكنّ هذا لن يكون من البحث العلمي، ولا يمكن تسميته بحثاً أو جَدَلاً. إن الهدف من المناظرة هو الوصول إلى الحقّ، وليس الغلبة على الخصم، وتمريغ أنفه في التراب. يقول إمام الحرمين الجويني في بيان أدب المناظرة والجدَل: إن الهدف من المناظرة ينبغي أن يصبّ في الوصول إلى الحقيقة، وإنّ على الشخص المناظر أن «لا تكون غايته التغلب على الخصم، والشعور بالغبطة من التغلُّب عليه؛ فإن هذا إنّما هو من طبيعة البهائم المتهارشة، كالتيوس والديكة»[١٧].

إن طلب المزيد من النقاش ومواصلة البحث إنما يكون نافعاً إذا كان الهدف منه هو الوصول إلى الحقيقة. وعلى حدّ تعبير الغزالي: «أن يكون في طلب الحقّ كناشد ضالّةٍ، لا يفرّق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد مَنْ يعاونه». فلا يختلف الأمر عنده بين أن يتمّ العثور على هذه الضالّة على يده أو على يد غيره. وعليه في مثل هذه الحالة أن «يرى رفيقه معيناً، لا خصماً، ويشكره»[١٨]. وهذا هو مكمن الاختلاف بين البحث العلمي الجادّ وبين المراء والمكابرة.

يذهب الأستاذ ثبوت في دفاعه عن موقفه بعيداً جدّاً، حتّى يدعي أن الانتحال كان جائزاً في الثقافة الإسلامية؛ إذ يقول: «بشكلٍ عامّ كان نقل أقوال الآخرين دون

الإشارة إلى ذكر المصادر أمراً جائزاً» (ص ٤). إذا كان هذا الأمر صحيحاً فإلى أيّ شيءٍ يشير كلّ هذا الاعتراض والضجيج ضدّ المنتحلين، ممّا نراه في بداية كتب المتقدّمين؟[١٩].

ولو كان هذا الأمر مباحاً فلماذا يشكو أبو الحسن الهجويري في مقدّمة كتابه (كشف المحجوب) من سرقة كتابه من قبيل الآخرين مرّتين؟[٢٠].

ولماذا يذكر الغزالي في إحياء علوم الدين الانتحال بوصفه واحداً من الأمثلة على احتيال حَمَلة الأقلام، ويعتبره مرادفاً للسرقة؟ حيث يقول: «ولعلّه يحكي من الكلام المزيف ما يزيد من تزييفه، فيعزوه إلى قائله، وما يستحسنه فلعلّه لا يعزوه إليه؛ ليظنّ أنه من كلامه، فينقله بعينه، كالسارق له، أو يغيّره بأدنى تغيير، كالذي يسرق قميصاً فيتّخذه قباء؛ حتّى لا يُعرَف أنه مسروق»[٢١].

لو صحّ أن منهج العلماء «بشكلٍ عامّ كان [يقوم على] نقل أقوال الآخرين دون الإشارة إلى ذكر المصادر [واعتبار ذلك] أمراً جائزاً» فلماذا نجد سعد الدين التفتازاني يشكو في مقدّمة شرح المختصر من الاستيلاء على كتابه، ومسخ محتوياته، ويبدي قلقه من هذه الظاهرة؟[٢٢].

ولو كان هذا الأمر مباحاً فلماذا نجد السيد علي خان المدني الشيرازي يستعيذ بالله، في خاتمة شرحه على الصحيفة السجّادية، من لصوص العلم، ويروي حكاية مريرة عن تعرُّض كتابه للسرقة، ولذلك يرفع يدَيْه بالدعاء إلى الله؛ كي يحفظه من السرقة، ويقول: «وأنا أسأل الله تعالى بجاههم العظيم، المحلّى بدرّ الشرف النظيم، أن يصونه عن كلّ ناصبٍ مارق، وكلّ غاصبٍ سارق»؟[٢٣].

إن الأستاذ ثبوت، من خلال الانتقال إلى منطق «وإنْ عدتُمْ عُدْنا»، يثبت أنه لا يهدف إلى البحث عن الحقيقة، وإنّما كلّ همّه يتلخّص في استهداف شخص الخصم، وإسقاطه عن الاعتبار. وباختصارٍ فإن هذا المنطق إنما ينفع في إلزام الخصم، أو «إفحامه»، أو «إسكاته»، ولا ينفع في توخّي الحقّ. وهذا المنهج بعيدٌ كلّ البعد عن الطبيعة الفلسفية. وإذا كان الشخص حكيماً، أو مناصراً ومدافعاً عن الحكماء، فعليه أن يكون منذ البداية مستسلماً للحقّ، لا أن يكون من أصحاب منهج «وإنْ

عدتُمْ عُدْنا». ولذلك فإنه إذا كان من الراغبين في الدوران داخل هذه الدائرة الضيِّقة فأنا لستُ من أولئك الراغبين في الخوض داخل هذه الدائرة.

مسك الختام

كنتُ في ما مضى أتعلَّم المسائل من خلال قراءتي المباشرة لمؤلَّفات الأستاذ أكبر ثبوت. وسوف أواصل قراءتي لمؤلَّفاته والاستفادة منها. ولكنني من خلال قراءتي لمقاله الأخير حصلتُ على تجربةٍ شبيهة بتجربة الدكتور (داريوش شايغان) مع السيد (فرديد)، حيث يقول: «في البداية علَّمني أن لا أخلط في الأبحاث، وأن أتدبَّر في الشروخ التاريخية، وأن أبتعد عن الكيميائيات الفلسفية التي يتمّ فيها مزج الميتافيزيقا والعرفان واللغات، ليتمّ الخروج بخلطةٍ لا تعرف ماهيتها. وفي الختام قدَّم لي عن نفسه صورةً سلبية لشيءٍ لا يجب أن أكون عليه»[٢٤].

قد يكون كلّ ما كتبه ذلك الكاتب المجهول في تلك المقالات المهلهلة خاطئاً، ولا أساس له من الصحّة أبداً؛ وقد لا يكون قد نظر في حياته مرَّةً واحدة إلى نهج البلاغة؛ وقد يكون في كلّ ما قاله مقلّداً للآخرين؛ وقد تكون رسالته مستنسخة عن الرسالة العملية للآغا ضياء الدين الدرّي، ولكنْ مع كلّ هذا لم تكن هناك من حاجة في الدفاع عن صدر المتألِّهين، وإبطال التُّهَم الموجَّهة ضدَّه، إلى شخصنة البحث، من خلال إهانة الخصوم، واعتبارهم من الأغبياء والجهَلة، وإنكار الحقائق التاريخية، والاستطراد في الأمور الهامشية، وتجاهل أبسط قواعد النقاش والكتابة.

إذا كان الأستاذ أكبر ثبوت يسعى للدفاع عن صدر المتألِّهين فهذا ليس هو الأسلوب الصحيح في الدفاع عنه، بل سبق للقرآن الكريم أنْ هدانا إلى الطرق الصحيحة في مناقشة الآخرين. وتلك الطرق عبارةٌ عن: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، وذلك طبقاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (النحل: ١٢٥).

وقال بعضٌ: إن الموعظة يجب أن تكون حسنة؛ كي تمتاز من الموعظة السيِّئة،

أما الجدال فيجب أن يكون أكثر من الحسن، بمعنى أن يكون «أحسن»[٢٥]، فلا يكون حَسَناً فقط، وإنما يجب أن يكون أحسن. وهذا ما لم نلمسه في المقال الأخير للأستاذ أكبر ثبوت، للأسف الشديد.

الهوامش

(١) العنوان بالفارسية: (كاستي ها در شيوه هاي منتقدان صدرا).

(٢) انظر: كاستي هاي روشي در دفاع أز ملا صدرا، مجلة كتاب ماه فلسفه، العدد ٦٧، شهر فروردين، من عام ١٣٩٢هـ.ش.

(٣) رعايةً للاختصار سنذكر جميع الإحالات إلى مقال الأستاذ ثبوت في النصّ، بينما نذكر سائر الإحالات الأخرى في الهامش.

(٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٨.

(5) Genetic fallacy.

(٦) رسالة فيدروس: ١٣٥٣.

(٧) عقلانيت جعفري: ١٣.

(٨) نقد تفكيك وتفكيك نقد، العدد ٤١: ٥٨.

(٩) المصدر السابق: ٦٧.

(١٠) پيام جاودانه، سخني چند پيرامون قرآن كريم وآفاق آن: ٧٨.

(١١) المصدر السابق: ١١٧.

(١٢) متأله قرآني، مقدّمة الأستاذ حكيمي: ٧٠.

(١٣) انظر: إلهيات إلهي، إلهيات بشري، نقدي روش شناختي.

(١٤) انظر: رؤياي خلوص؛ بازخواني مكتب تفكيك.

(١٥) انظر: متأله قرآني، شيخ مجتبى قزويني خراساني: ٦٤ ـ ٦٦.

(١٦) انظر: رؤياي خلوص، بازخواني مكتب تفكيك.

(١٧) انظر: الكافية في الجدل: ٥٢٩.

(١٨) انظر: إحياء علوم الدين ١: ١٠٨، بيان التلبيس في تشبيه هذه المناظرات بمشاورات الصحابة ومفاوضات السلف، الشرط السادس، دار المعرفة، ط١، بيروت، ٢٠٠٤.

(١٩) للمزيد من التوضيح بشأن الانتحال انظر: نوشتن در جزاير پراكنده، جستارهايي در أخلاق پژوهش، السيد حسن إسلامي، أنجمن قلم ونور مطاف، قم، ٢٠١٢.

(٢٠) انظر: كشف المحجوب: ٢ ـ ٣.

(٢١) إحياء علوم الدين ٣: ٥١٨، وقد نقل هذا الكلام بنصّه أيضاً، دون زيادة أو نقصان، في كتاب المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٦: ٣١٧، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٣.

(٢٢) وممّا قاله التفتازاني في هذا الشأن: «ثم رأيت الجمع الكثير من الفضلاء، والجمّ الغفير من الأذكياء، يسألوني صرف الهمة نحو اختصاره، والاقتصار على بيان معانيه وكشف أستاره؛ لما شاهدوا من أن [...] المنتحلين قد قلبوا أحداق الأخذ والانتهاب، ومدّوا أعناق المسخ على ذلك الكتاب، وكنت أضرب عن هذا الخطب صفحاً». انظر: الخطيب القزويني، شرح المختصر على تلخيص المفتاح ١: ٥. أشكر سماحة الدكتور محمد حسن محمدي على إرشادي إلى هذا المطلب.

(٢٣) وممّا قاله في شرح الصحيفة السجّادية بهذا الشأن: «رأيتُ مؤلِّفها قد ركب الخطة الشنعاء، وغار غارته الشعواء؛ فانتحل جلّ ما وقف عليه من رياض هذا الكتاب، ولم يبالِ في ما فعل بلومٍ ولا عتاب، وساق هذا اللص عبارتي بالنص، ونسبها إلى جنابه، وسوَّد بانتحالها وجه كتابه، موهِماً أن تلك القلائد مما فصله كلامه، وأن تلك الأوابد ممّا قيَّدَته أقلامه». (رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات الله عليه ٧: ٢٤٩).

(٢٤) انظر: زير آسمان هاي جهان، حوارٌ بين داريوش شايغان ورامين جهانبغلو: ٧٨.

(٢٥) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم: ٥١.

القصور المنهجي في الدفاع عن الملاّ صدرا

د. السيد حسن إسلامي(*)

ترجمة: عماد الهلالي

مقدّمة توضيحيّة

إشارةٌ

في العدد ٦٣ (بتاريخ: آذر ١٣٩١هـ.ش/٢٠١٢م) نشرت مجلة «كتاب ماه فلسفه» [كتاب الشهر الفلسفي] مقالاً بقلم: الأستاذ أكبر ثبوت، بعنوان: «دفاع عن الفيلسوف: الفيلسوف المعارض للتقليد، والمقلّدين المعارضين له». ويأتي هذا المقال ضمن سلسلة مقالات واظب الكاتب على نشرها في هذه المجلّة في السنوات الأخيرة، وقد جذبت على الدوام مؤيِّدين ومعارضين لها؛ ليدخلوا في بحث وجدال حول ما جاء فيها. والمقال الذي بين أيديكم يتصدّى لنقد هذا المقال، وهو من تأليف الدكتور السيد حسن إسلامي. والأمل معقودٌ على أننا من خلال هذه الحوارات سنشهد نموّاً وازدهاراً على صعيد الأفكار الفلسفية في إيران.

كتاب الشهر الفلسفي

يهاجم الأستاذ أكبر ثبوت في مقاله «دفاع عن الفيلسوف: الفيلسوف المعارض للتقليد، والمقلّدين المعارضين له»[1] الناقدين لملاّ صدرا، مدَّعياً أن ما دفع هؤلاء لانتقاده إنما هو الجهل في فهم نظريّاته، أو انتقدوه بدافع العداء له. وقد قسَّم في هذا المقال الناقدين لصدرا إلى ثلاثة مجموعات، ووضعهم في سلّةٍ واحدة، وأصدر عليهم

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

نفس الحكم:

أما المجموعة الأولى: فهم بعض المعارضين لصدرا، من الذين اتَّهموه بالترويج للواط، من قبيل: «الفقيه نافذ الحكم آقا محمد علي كرمانشاهي»، وابنه آقا محمد جعفر، حيث ادّعوا أن الملا صدرا «يرتِّب على هذا الفعل الخبيث السخيف فوائد عظيمة حكمية، وغايات فخيمة عقلية». لكنّ هذه التهمة «إذا لم تكن ناشئة عن التعصُّب فهي تكشف عدم فهمهم لكلام صدرا، وبما أن أرواحهم ملوَّثة فقد تصوَّروا أنه كان يدعو إلى إشاعة البغي والفحشاء» (ص ٩٧).

والمجموعة الثانية: ينضوي تحت لوائها الأشخاص الذين اتَّهموا صدرا بالانتحال؛ نتيجة للجهل، وعدم القدرة على فهم نظرياته، أو نتيجة للحقد على تيار خاصّ.

وأخيراً المجموعة الثالثة: وأصحابها ثلّةٌ من مقلّدي صدرا، حيث إنهم، بدلاً من تحمُّلهم مسؤولية التقييم الدقيق لتراثه الفلسفي، «قاموا بالترويج لهذه المطالب الساذجة، والكلام الركيك» (ص ١٠٤).

والقسم الأساسي من المقال يتصدّى للنقاش في المجموعة الثانية، حيث اهتمّ السيد ثبوت اهتماماً خاصاً بضياء الدين دُرّي، وسعى إلى فضحه، وإبطال مدّعياته.

وأنا أسعى في هذا المقال المختصر إلى بيان بعض أوجه القصور في أسلوب الأستاذ أكبر ثبوت، وأوضّح أنّه في تقريره لما ادّعاه في الدفاع عن الملاّ صدرا اتَّبع نفس المنهج الذي اتَّخذه ويتّخذه المعارضون لصدرا. بينما يُرتقب ويُرجى من المدافعين عن الفلسفة الصدرائيّة أن يتبعوا الأسلوب والمنهج الفلسفي في هذا المجال.

١. تحقير المخالفين لصدرا

يلاحَظ بوضوحٍ في أيامنا هذه، وفي العصر الحاضر، رواج حالة فقدان المنهج العلمي في النقد، وربما التنصُّل عنه، وعن أخلاقيات البحث العلمي، بين بعض المعاصرين، الذين تعرَّضوا لانتقاد صدر الدين الشيرازي، متذرِّعين بشعار الدفاع عن التشيُّع وأهل البيت. فأحد هؤلاء يدَّعي أن الفلسفة الصدرائية تدعو إلى الشيوعية

(الإباحية) الجنسيّة: «وهذا من مقتضيات دينه»[٢]. ويكتب حول المثلية الجنسية: «يقول صدرا: يجب ترويجها وإشاعتها، متأسّفاً بشدّة لأنّ الحمقى لا يعرفون قيمة الاستفادة من ذلك، ويقول مؤيّدو صدرا: إن الذين يعارضونه لا يعرفون فلسفة الجمال. وهذه المسألة هي إحدى الثمرات المشتركة بين الليبرالية الغربية والليبرالية الصدرائية»[٣].

ويجعل آخر من صدرا الفيلسوف تفكيكيّاً معادياً للفلسفة، ويقدم إليه كتابه قائلاً: «إلى حضرت صدر المتألّهين الشيرازي، الفيلسوف الكبير، والتفكيكي العظيم»[٤].

وفي الوقت نفسه لا خشية لديه من أن يصفه بأنه أحياناً يدير ظهره للشريعة، وأحيانا يهرول نحوها نادماً، مغيّراً «عقيدته»، وطالباً العفو عن ماضيه، ونادماً على اشتغاله بالفلسفة[٥].

ولقد بحثتُ هذا النهج والسلوك في مكانٍ آخر، وسعيتُ للكشف عن أنه في مجال نقد صدرا لم يتمّ اتّباع أبسط أصول النقد والتحليل، والضوابط الأخلاقية في التحليل والفهم[٦].

ولكنّ الذين يتعاملون مع الحقيقة كالعجينة في أيديهم، يشكّلونها كما يرغبون، لا يجدون في كلّ ذلك أيَّ حرجٍ؛ فهناك مَنْ يجمع سلسلة من الفلاسفة مدَّعياً أنهم قاموا بتكفير الملاّ صدرا، ويُرجع القارئ إلى مصدر يشتمل على وثائق لتأييد كلامه، لكنْ حين نراجع ذلك المصدر لا نجد عيناً ولا أثراً لذلك الادّعاء الكبير الذي أطلقه. ومن مفارقات هؤلاء اللطيفة أن العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف والمفسِّر والعارف، يتحوَّل في ما كتبوه إلى شخصٍ يعترف «بأن الجمع بين القرآن والفلسفة والعرفان من المحالات، وهو شبيه المحالات في الرياضيات»[٧].

وطريقة هؤلاء في احتقار المنتقدين، واعتبارهم «مبتدئين عديمي الأدب، ولا يمتلكون دقّة النظر»[٨].

ثم ينسبون إلى مَنْ ينتقدهم بأنهم «يدورون في فلك سياسية بني أميّة وبني العبّاس، سواء كان ذلك عن علمٍ أو جهل»[٩].

لقد استعرضتُ الإشارات المتقدّمة؛ لكي أوضّح بأن نقد صدرا، والمدافعين

عنه، كالسيد ثبوت، لا يعني أبداً معاداة الفلسفة، أو العداء لصدرا؛ حيث إنّ نقدي بعيدٌ كلّ البعد عن هذه الدوافع.

٢. اتّباع الأسلوب غير النبيل الذي يتَّخذه الخصم

لا شأن لي هنا بالذين يجيزون لأنفسهم كلّ الوسائل من أجل تسقيط الفلسفة. لكنَّني أوجه خطابي للذين يرَوْن أنفسهم تربّوا في أحضان الفلسفة، ويعتبرون أنفسهم من المدافعين عن فلاسفةٍ من قبيل الملاّ صدرا. فإذا كان منهجهم في الدفاع عنه هو اتّخاذ نفس ذلك الأسلوب غير الأخلاقي الذي اتَّخذه المعارضون للفلسفة فأين الاختلاف بين هذين التيّارين؟ إنّ اتّخاذ هذه الطريقة، والجواب عن التحقير بتحقيرٍ مثله، هو ـ بحسب قول الإمام الصادق ﷺ[١٠] ـ منح المشروعية له. إنّ الدفاع بالنحو الصحيح عن الشخصيات الكبيرة، والفلاسفة المسلمين المشهورين، يعتبر هدفاً نبيلاً، لكنّه بحاجة إلى أدواتٍ نبيلة أيضاً. وفي غير ذلك لن يكون هناك أيُّ فارقٍ بين الذابّين عن الفلسفة، أو محبّي الحقيقة، وبين الذين يرَوْن[١١] مشروعيّة الاتّهام؛ حفاظاً على دين العوامّ، أي العامّة من الناس.

٣. الإشكاليّات المنهجيّة

لا شأن لي هنا بهدف ومضمون مقال السيد ثبوت، ولن أتطرَّق هنا أبداً إلى صحّة وسقم ادّعاء قيام الملاّ صدرا بالانتحال؛ لأنني بحثتُ هذا الموضوع بنحوٍ موسَّع في مقالٍ آخر[١٢]. وعليه فسوف أقتصر في مقالي هذا على استعراض وتحليل السلوك والنهج العلمي، الذي سار عليه المقال المذكور.

وإذا تجاوزنا نوعيّة خطاب السيد ثبوت غير الدقيق، والحادّ والشديد في بعض الأحيان، بل والعامّي والتسطيحي في بعض الموارد، من قبيل: «أمسك، حرامي حرامي» (ص ٩٧)، فإن النهج الذي اتَّخذه لبيان بطلان اتهام الانتحال، والدفاع عن صدرا، يمكن نظمه ضمن أربع مراحل استدلالية، وهي:

١ـ إنكار ادّعاء الانتحال.

٢. مهاجمة الشخص الناقد.

٣. الاستعانة بالشخصيّات العلمية.

٤. شخصنة البحث.

وعليه فسوف أجعل بحثي يدور حول هذه المحاور الأربعة.

٣.١. إنكار ادّعاء الانتحال

في القسم الأول يتبع السيد ثبوت عدّة طرق؛ لينكر من خلالها أصل ادّعاء الانتحال. وحصيلة هذا البحث هي، وخلافاً لمَنْ اتَّهم صدرا بهذه التهمة، كالسيد دُرّي، فإنّ صدرا كان نقيَّ الثوب عن هذه التُّهمة. ويحاول من أجل الوصول إلى هذه النتيجة اتّباع عدّة طرق، إذا أردنا أن ننظمها وننسّقها على عجالة يمكننا أن نرمِّمها ونجعلها في الإطار التالي:

أ. مقارنة عمل صدرا بعمل الخطباء

يحاول السيد ثبوت أن يشبِّه ما قام به صدرا من اقتباس مطالب الآخرين دون ذكر المصدر بمحاضرة الخطيب، فيقول: «إذا لاحظتم أحد الخطباء لوجدتموه يبدأ كلامه بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم، ثمّ يذكر مقطعاً من إحدى خُطب نهج البلاغة، أو آيات من القرآن الكريم، ثمّ يستشهد خلال محاضرته بآيات أو روايات أخرى، ولا يذكر مصادر ما ينقله. فهل أراد هذا الخطيب بهذه الطريقة أن يوحي إلى المستمعين بأن الآيات والأحاديث والجمل المأخوذة من نهج البلاغة، أو من أشعار المشاهير، أو الأدعية المأثورة، هي نتاج لقريحته، أو أنها من تأليفه؟» (ص ٩٨).

لكنّ هذه المقارنة قياسٌ مع الفارق، كما يقول المناطقة. فمقام المنبر والخطابة غير مقام التصنيف والتأليف. لذلك إذا ألقى شخصٌ خطبة، ولم يذكر المصادر في نهايتها، لا يتَّهم بالسرقة العلمية، لكنّه إذا ألَّف كتاباً، ولم يذكر المصادر في نهايته، أو لم يذكر بعضها، ممّا يجعل القارئ يتوهَّم أنها من نتاج أفكاره، فقد ارتكب خطأً. وبعبارةٍ أخرى: إن الخطيب يستند إلى «العلوم العامة». فمثلاً: إذا كان

يلقي خطابته بغير اللغة العربية ـ كاللغة الفارسية ـ، وفجأة ذكر نصّاً عربيّاً، فإن المستمعين ينتبهون إلى أنّه يستند إلى مصدرٍ خاصّ، وليس الكلام له. ولو أن هذا الخطيب نقل حادثة يرويها الشاعر سعدي في كتابه «گلستان» مثلاً، ثم نسبها إلى نفسه قائلاً: حدثَتْ لي شخصيّاً، فسيكون حينئذٍ قد ارتكب الانتحال. لذلك ينبغي أن نفرّق بين القرآن ونهج البلاغة، اللذين هما من العلوم الدينية العامّة بين المسلمين، وبين كتب الفلسفة، من قبيل: الأسفار.

والحاصل إن هذا الاستدلال لا يصمد أمام الشواهد التي قدَّمها الخصوم لإثبات الإنتحال لدى الملاّ صدرا، بل لا يمتلك حتّى مستوى الإقناع الخطابي.

ب. الاستدلال بأنّ تهمة الانتحال حديثةٌ

وهذا الدليل الذي يذكره السيد ثبوت في ردّ تهمة الانتحال عن صدرا هو أنه إذا كان قد انتحل «فلماذا لم يُشِرْ أكابر فلاسفتنا، والمتخصِّصون في الحكمة، طوال القرون المتمادية إلى هذا الأمر؟» (ص ٩٩).

لكنّ هذا الدليل غير صحيح؛ فإن نظرية الهيئة البطليموسية تسيَّدت العالم المتمدِّن اثنا عشر قرناً من الزمن على أقلّ تقدير، ولم يلتفت إلى خطئها كبار المنجِّمين والحكماء، إلى أن جاء في نهاية المطاف أشخاص، مثل: كوبرنيكوس وكبلر، فأبطلوها. وكذلك الكثير من العقائد والنظريات الخاطئة التي حظيت بالقبول لسنواتٍ متمادية، إلى أن جاء مَنْ يبطلها، ويكشف زيفها. ومثال ذلك في مجال الفلسفة: كتاب أثولوجيا، الذي كان يُعتَقَد لقرونٍ متوالية أنّه من تأليف أرسطو، وقد صبَّ الفلاسفة جزءاً من جهودهم لتنسيق وموائمة الأفكار الواردة فيه مع سائر مؤلَّفات أرسطو، إلى أن جاء القرن التاسع عشر، فبدأ أوّلاً التشكيك في نسبته إلى أرسطو، ثمّ تمّ إنكار تلك النسبة. وفي الحقيقة بعد أن نشر ديتريجي الترجمة الألمانية لهذا الكتاب قام فالنتين روز[١٣] في سنة ١٨٣٣م بتعريف الكتاب في مجلّة (نقد الكتاب) الألمانية، وقدَّم أيضاً جدولاً دقيقاً للمتشابهات بين هذا الكتاب وكتاب التّاسوعات، وأوضح أن هذا الكتاب هو في الحقيقة الأجزاء الرابع والخامس

والسادس من كتاب التّاسوعات، لأفلوطين(١٤).

والطريف هو أنه خلال هذه القرون المديدة صرَّح الكثير من الفلاسفة المسلمين، ومنهم: الملاّ صدرا والميرداماد، بأن هذا الكتاب هو لأرسطو، واستندوا إليه على أنّه له. ومن ذلك أن صدرا يستند إلى هذا الكتاب قائلاً: «إمام المشّائين [...] قال في كتاب أثولوجيا.

الميرداماد أيضاً في مجال الاستناد إلى هذا الكتاب يقول: «قال أرسطوطاليس في كتاب أثولوجيا»(١٥).

وكذلك رجب علي التبريزي في رسالة إثبات الواجب يقول: «وأما المعلّم الأول فقد قال في الأثولوجيا»(١٦).

والفارابي أيضاً كان يرى أن أثولوجيا هو لأرسطو(١٧).

وفي مقابل هذه الحقيقة الواضحة يذهب مهدي الحائري اليزدي إلى أن الحكماء المسلمين لم يكونوا يؤمنون أن أثولوجيا لأرسطو، وإنّما هذا خطأٌ وقع فيه المؤرِّخون الغربيّون، وقد جرى على ألسنة الباحثين المسلمين أيضاً(١٨).

وإذا كان فالنتين روز ـ وهو ليس مدرِّساً للحكمة المتعالية، ولا أستاذاً للأسفار ـ ادَّعى أن هذا الكتاب ليس لأرسطو، فيجب علينا أن نردّ عليه، قائلين: «لماذا طوال القرون المتمادية لم يشِرْ أكابر فلاسفتنا، والمتخصِّصون في الحكمة، إلى هذا الأمر؟» (ص ٩٩). وعلى أيّ حال فإنّ كلّ نظرية وفكرة لا بُدَّ لها من بداية. وبذلك اتَّضح أن هذا النمط من الاستدلال مخدوشٌ.

ج ـ الاستدلال بـ «هل كان الميرداماد غافلاً عن مؤلَّفات الملاّ صدرا؟»

الدليل الآخر الذي يستدلّ به السيد ثبوت هو أنه إذا كان صدرا قد سرق في مؤلَّفاته من كتاب (الأفق المبين)، للميرداماد، فلماذا لم يلتفت الميرداماد لذلك، فنراه يمجِّده ويشيد به، بل قد نظم شعراً في مديحه؟ فيقول جرياً على هذه الطريقة: «هل أن الميرداماد لم يقرأ مؤلَّفات صدرا، وخاصّة الأسفار، وهو أهمّ مؤلَّفاته؟» (ص ٩٩).

لكنّ هذه الدليل غير وجيه أيضاً؛ حيث نقول: نعم، وما المشكل في عدم

قراءته لها؟ فليس من الضروري أن يقرأ كلّ الأساتذة جميع مؤلَّفات تلاميذهم، لينتبهوا إلى مثل هذا الانتحال. ومثال ذلك: إن أحد تلامذتي، الذي كان يكتب رسالته تحت إشرافي، أخذ من كتبي ومقالاتي دون ذكر المصدر، متصوِّراً أنّني لن ألتفت إلى ذلك، وأنا أيضاً في البدء كنتُ لا أتصوَّر أن تلميذي يختلس من مؤلَّفاتي، ثمّ يعرض عليَّ ذلك؛ لتقييمه. لكنَّني التفتُّ إلى الأمر بنحو المصادفة. لذلك فإنّ هذا الاستدلال لا يعدو كونه استبعاداً، لا أكثر.

د ـ الاستدلال بـ «هل أنت أكثر فهماً أم...؟»

في موضع آخر يستدل السيد ثبوت على إنكار الانتحال بهذا النمط من الاستدلال: «هل أن جميع العلماء الذين كانوا يدرِّسون كتاب الأسفار في مختلف البلدان، ويعرِّفون به، وينشرونه، ويتصدَّوْن لحلّ مشكلاته ودقائقه، كلّهم لم يمتلكوا عقلاً بمقدار السيد ضياء، ولم يفهموا أو يلتفتوا إلى مسألةٍ في هذه الدرجة من الأهمّية؟» (ص ١٠٠).

ومع الأسف إنّ هذا النمط من الاستدلال هو نفس نمط استدلال معارضي الفلسفة، الذين لا يرتضيهم السيد ثبوت. وخلاصة المعادلة في هذا الاستدلال هي: «أأنتَ تفهم أكثر أم...؟»، ويحتلّ مكان هذه النقاط الثلاث اسم شخص أو تيّار محترم. فالشخص إذا كان معادياً ومعارضاً للفلسفة فسوف يضع محلّ تلك النقاط اسم الخواجة نصير الدين، أو السيد جمال؛ وإذا كان من المدافعين عن صدرا فسيضع اسم أحد أساتذة الفلسفة. لكنّ بُنية وهيكلية هذا الاستدلال واحدةٌ لدى الفريقين. لكنّ هذا لا يعدُّ استدلالاً، بل لا يعدو كونه مجرَّد «استبعاد»، وتخويفاً للخصم، واستهانةً به، لا أكثر. والعَجَب أن بعض الذين يهاجمون صدرا بشدّة باسم المدرسة التفكيكية، وقد أطلقوا عليه أحياناً عنوان «التفكيكي الكبير»، استعملوا هذه الطريقة مراراً وتكراراً، محاولين كمّ أفواه خصومهم بهذا النمط من التساؤلات. ومثال ذلك: إنهم في مقام نقد الفلسفة والتفلسف استدلوا بالنحو التالي: «هل أن شخصاً بمنزلة الشيخ بهاء الدين العاملي ـ الشهير بالشيخ البهائي ـ، الذي اعتبر

كتاب الشفاء ـ لابن سينا ـ كأساً من السمّ، لم يفهم الدين؟»[١٩].

وهذا النمط من الاستدلال، واستعمال منطق «أنتَ تفهم أكثر أم...؟ »، لا يساعد على فهم الحقيقة، بل هو أكثر ما يكون لإدخال الرعب في قلب القرّاء والمخاطَبين، ودعوتهم إلى الصمت والاستسلام والخضوع. وكذلك ينبغي أن نضيف هنا أمراً، وهو أن البحث هنا ليس بحثاً عقلياً تحليلياً، بل هو بحثٌ نقليّ، حيث إنّني قد قرأتُ أحد النصوص مراراً وتكراراً، متصوِّراً أنّه للمؤلِّف، لكنْ بعد ذلك اكتشفتُ أنّه مسروق وفقاً للأدلة والشواهد المتوفِّرة لديَّ، أو أنّ شخصاً أخبرني بأنه مسروق.

هـ. الاستدلال بملازمةٍ باطلة

الاستدلال الآخر للسيد ثبوت هو استدلال بكلام للشيخ الشعراني، يقول فيه: «الذين اتَّهموا صدرا بسرقة النتاج الفكري من الآخرين لم يُهينوا الملاّ صدرا فقط، بل أهانوا الغالبيّة العظمى من حكمائنا وفلاسفتنا، منذ عصره إلى يومنا هذا».

ثم يذكر أسماء فلاسفة عديدين، منهم: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، قائلاً: «وفقا لما يدَّعيه معارضو صدرا فإنّ جميع المذكورين [...] كانوا حمقى، ونتيجة لحماقتهم كانوا يشيدون بصدرا كلّ تلك الإشادة، مع أنه سارق علمي، وفقاً لما يدَّعيه معارضوه» (ص ١٠٠).

لكنّ هذا الاستدلال خاطئٌ؛ حيث إنه لا ملازمة منطقية بين ادّعاء سرقة صدرا وحماقة هؤلاء العلماء. فهؤلاء العلماء لم يكونوا مطّلعين على السرقة فيما لو كانت قد حصلَتْ بالفعل، والنتيجة هي أنه ليس بسبب الحماقة، بل بدافع الثقة، وأصل الحمل على الصحّة، والتفسير بالأحسن، كانوا يثنون على صدرا، ويشيدون به.

وعلينا أن لا ننسى أنه في بلدنا، وفي بلدان أخرى، يتمّ طباعة بعض الكتب، ويُكرَّم مؤلِّفوها، ويمنحون الجوائز عليها، لكنْ يُكتَشَف بعد ذلك أنّ أجزاءً من تلك الكتاب ما هو إلاّ سرقة علمية، وربما يكون الكتاب كلّه سرقة.

وهذه المسألة موجودة في مجال المسابقات الرياضيّة أيضاً، فقد تكرَّر على

المستوى العالمي حصول الرياضي على البطولة، ونيله الميدالية الذهبية، ثم يُكتَشَف بعد أشهر أنّه تناول المنشّطات المحظورة. فإذا قام شخصٌ بفضح أمثال هؤلاء السارقين فهل يجب أن يُقال له: إنك بعملك هذا قد أهَنْتَ الناشرين والقرّاء والمشجّعين واللجان المانحة للجوائز؟ وإذا ثبت أنّ مؤلّفاً أقدم على الانتحال فهل هذا دليلٌ على حماقة الناشر والقرّاء الذي وثقوا به وبمؤلّفاته؟

والحاصل هو أن قسماً هامّاً من استدلالات السيد ثبوت ترجع في الواقع إلى إنكار أصل ادّعاء الانتحال، وذلك في إطار وقالب «التعجُّب»، وليس من باب إقامة أدلّة وجيهة.

٣. ٢. مهاجمة الشخص الناقد

وينتهي قسمٌ من استدلالات السيد ثبوت بمهاجمة مدَّعي انتحال الملاّ صدرا، وعلى التحديد السيد ضياء دُرّي. فهو، بدلاً من أن ينكر تحقّق الانتحال، يهاجم الشخص المنتقِد ويشهِّر به. وهو، بدلاً من أن يحلّ أصل الإشكال، يقوم بحلّ الشخص المنتقِد نفسه. وفي هذا المسار يقوم السيد ثبوت بعملين رئيسين:

أ. يؤكّد على التبعيّة الشخصية والسياسية للسيد دُرّي.

ب. يدعي أن السيد دُرّي بنفسه ارتكب الانتحال.

أ. التأكيد على التبعيّة الشخصية والسياسية للسيد دُرّي

خصّص السيد ثبوت ما يقارب الصفحتين من مقاله لهذا الأمر؛ ليثبت أن دُرّي كان معادياً للحركة الدستوريّة، وأنه كان مؤيّداً للشيخ فضل الله النوري، وأنه من المشيدين بسياسة رضا خان ـ وهو أبو محمد رضا بهلوي ـ. وفي هذا المجال يقول، استناداً للشعراني: «ضياء الدين دُرّي كان من المعارضين للحركة الدستورية، ومن المؤيّدين لتيار المشروعية الذي قاده الشيخ فضل الله النوري»، وبعد ذلك صار مدافعاً عن رضا خان، وكان «يعتبر من المادحين له»، و«كانت له علاقات وطيدة مع رجال رضا خان» (ص ١٠٠). وكذلك قام بنقل العبارات التي يمدح فيها دُرّي رضا خان في

مقدّمة كتابه كنز الحكمة.

لكنّ السؤال المهمّ هو: هل هذا الاستدلال مقبولٌ، ومقنع؟ فعلى فرض أن دُرّي كان كما ذُكِر، فما علاقة ذلك ببحث انتحال صدرا؟ ففي هذا البلد حين قامت الحركة الدستورية أيّدها أشخاصٌ، وعارضها آخرون. فصار البعض مؤيّداً لفضل الله النوري، والبعض الآخر عارض ذلك، وأصبح عدوّاً لدوداً له. فلو كان تأييد فضل الله النوري يعتبر من أسباب «القدح» والتسقيط لدُرّي فمن الأفضل أن نعلم أن معارضة النوري، والانضواء تحت لواء الحركة الدستوريّة، تعتبر أيضاً سبباً للقدح في الشخص لدى البعض الآخر.

فتصوَّروا أن شخصاً يريد أن يقيِّم مؤلَّفات محمد علي فروغي وتراثه الفكري فيستدلّ بهذا النمط من الاستدلال، ليستنتج قائلاً: بما أن فروغي كان لديه علاقات حَسَنة مع رضا خان، ولديه علاقات وطيدة مع رجال دولته، بل هو بنفسه كان من رجال دولته، فسوف يسقط عن الاعتبار تصحيحه لكتاب «كلّيّات سعدي» الشيرازي، وكذلك ترجمته رسالة ديكارت «مقال عن المنهج».

ومن المفارقات أيضاً أنّ شخصاً مثل: إحسان طبري يستدلّ بنفس هذه الطريقة في مقام تأييده للماركسية ضدّ المثالية، ويسقط فروغي عن الاعتبار. وبحسب ما جاء في كلام طبري فإن «محمد علي فروغي في كتابه مسار الفلسفة في أوروبا، والذي يعتبر ترجمة حرّة لكتاب تاريخ الفلسفة، للمؤرخ الفرنسي فوييه، أراد أن يظهر وكأن كلّ مسار الفلسفة في أوروبا في القرون الأخيرة، وعلى الأقلّ منذ ظهور الفلسفة النقديّة (التقييمة) لـ عمانويل كانط، كانت تبشّر ببزوغ الشمس العرفانية لهنري بريجسون، والذي يعتبر بدوره شعاعاً من النور العرفاني الشرقي بنحوٍ عامّ، والإيراني بنحو خاصّ. [...] وببركة فروغي وأعوانه، الذين وصفهم بأنهم كسرويّون[٢٠] خبثاء، تسرَّبت التعليمات العرفانية إلى الكتب الدراسية في وزارة الثقافة»[٢١].

لكنّ العقل يقضي بأن لا نخلط الشؤون الشخصيّة والمواقف السياسية لفروغي بالمسائل العلمية، والحكم على مؤلَّفاته وتقييمها.

ثم إن السيد ثبوت، بعد أن ينقل مقدّمة دُرّي التي يمدح فيها رضا خان، يؤكّد

على أن قصده ليس «التعريض بالمرحوم دُرّي، وتخطئة نهجه»، ويصرِّح بأن «مديح وإطراء القائمين على السلطة له امتدادٌ طويل في تاريخنا، ولا يقتصر على شخصٍ معين»، وإنّما هدفه مجرّد بيان ردود الفعل التي استتبعَتْ سلوكاً معيَّناً منه، وأنه «كيف يفتعل ملف الانتحال والسرقة، ويلصقها بصدر الدين الشيرازي. وإنا لله وإنا إليه راجعون» (ص ١٠٢).

لكنّنا نلاحظ أنه لا يوجد ربطٌ منطقي بين المقدّمة التي ذكرها والنتيجة التي انتهى إليها.

وفي هذا المجال تعتبر حياة وأفكار المفكِّر هيدجر درساً جيِّداً لمحبّي الفلسفة؛ حيث إن العلاقات الشخصية والسياسية لهيدجر، ودعمه للسلطة النازية، وصيرورته آلةً بيد هتلر، أشهر من أن تخفى على أحدٍ، وقد أُلِّفَتْ الكتب حول هذا الموضوع. ودائماً كان هناك مَنْ يسعى لإنكار هذه العلاقة، أو التقليل من أهميتها، أو تبريرها. لكنّ الباحث فيكتور فارياس[٢٢] أنجز بحثاً شاملاً نقَّب فيه في الوثائق المتوفِّرة، وألَّف كتاب هيدجر والنازية[٢٣]، ونشره سنة ١٩٨٧م. ومن خلال نشره لوثائق وأدلة دامغة لم يدَعْ أيَّ مجالٍ للتشكيك في وجود علاقةٍ واسعة بين هيدجر والسلطات النازية، وأغلق بذلك الباب أمام أيِّ تبريرٍ أو إنكار في هذا المضمار.

ولقد كان لهذا الكتاب صدى واسعٌ، وتصدّى البعض للردّ عليه، وقام آخرون بالدفاع عنه وتأييده. وأما ريتشارد رُورتي فقد استعرض هذا الكتاب ودوَّن ملاحظاته عليه في مقالةٍ قطع بها الطريق أمام الذين يحاولون باستمرار الربط بين شخصية الكاتب والكتاب، ويسعون من خلال التنقيب في الحياة الشخصية والخاصة للمؤلِّف أن يسقطوا عن الاعتبار ما ألَّفه من كتبٍ ونتاج علمي. وخلاصة كلام رُورتي في مقالته، التي تحمل عنوان «التعامل الجادّ مع الفلسفة: تأمّل في هيدجر والنازية»، هي: إن هيدجر كان على صلة بالنازية، وكان شخصاً عديم الأخلاق، وكان نرجسياً متكبِّراً. وكلّ ما قاله خصومه فيه صحيحٌ. وقد سعى بكلّ وجوده ليكون الفيلسوف الرسمي للحزب النازي، ولم يبخل عن أيِّ خدمةٍ ليقدِّمها في هذا المجال. لكنْ مع كلّ هذا لا يمكن لهذه الحقائق أن تدفعنا لأن نعتبر فلسفته غير أصيلة، وأن لا نتعامل مع

نتاجه تعاملاً جادّاً. وكذلك عالم الرياضيات الألماني فيرجه كان مؤيِّداً للنازية، ومع ذلك فإن رياضياته معتبرة[٢٤].

ولقد خطى رورتي خطوة أبعد من ذلك، حيث ادَّعى بأن الشخص يمكن أن «يكون مفكِّراً أو فناناً عميقاً، وأصيلاً، وعظيماً، وفي الوقت نفسه يكون تافهاً بكلّ معنى الكلمة»[٢٥]. ولذلك فإن كتاب هيدجر «الكينونة والزمان» يمكن، بل يجب، فصله تماماً عن هذه القضايا، وتحليله وتقييمه بعيداً عنها.

والإمام عليّ عليه السلام أيضاً في نفس الوقت الذي يصف امرأ القيس بأنه «ضلِّيل» من الضُّلاّل يرى أنه أفضل الشعراء[٢٦].

والحاصل أنّ صلة دُرّي برضا خان لا ربط لها بقيمة ما يدَّعيه. وإذا كان له كلامٌ في الانتحال فيجب تحليله والبحث فيه؛ لمعرفة صحّته من سقمه. لذلك فإن جرجرة الشيخ فضل الله النوري إلى هذا البحث، والدخول في مسألة معارضة الحركة الدستورية، وتأييد رضا خان، ما هي إلاّ محاولة لإثارة الغبار في الأجواء العلمية، وليس من السعي في الوصول إلى الحقيقة. والحال أنّه يجب على الفلاسفة ـ وفقاً لتعريف الفلسفة ـ أن يسعَوْا وراء الحقيقة والحقّ، لا غير.

ب ـ ادّعاء انتحال الطرف المقابل

ومع كلّ ما تقدّم لم يستقرّ ولم يرتَحْ بال السيد ثبوت، بل رأى أنه من الضروري؛ «من أجل التعرف على أخلاق وطريقة عمل السيد ضياء الدين دُرّي، الذي كان له قدم السبق في اتّهام صدرا بالسرقة والانتحال، يجب إضافة نقطتين» أخريين (ص ١٠٢).

وفي حاصل هاتين النقطتين، استناداً إلى كلام الأستاذ مشكات ومهدي إلهي قمشه إي، وباستعراض هوامش كتاب كنز الحكمة، لدُرّي، يتّضح أن دُرّي نفسه قام بالانتحال، و«لم يذكر مصادره» في عدّة موارد. ومع ذلك فإنه «بسلوكه هذه الطريقة المقبولة في رعاية الأمانة، وعدم التعدّي على حقوق الآخرين، يتَّهم صدر المتألِّهين» بالانتحال (ص ١٠٣).

إن ادّعاء الانتحال هذا ـ على فرض صحّته ـ لا ربط له أساساً ببحثنا. فمن الجيِّد أن يكون «الآمر» ملتزماً بما يقوله، و«عاملاً» بما يأمر به، ولكنْ لا يمكن أن نستنتج من عدم عمل العالم بعلمه أن ذلك العلم لا أساس له. واللافت أن إحسان طبري أيضا يستدلّ بنفس هذا الأسلوب ضدّ فروغي؛ حيث إن محمد القزويني يستند إلى فروغي في اتّهام ميرزا ملكم خان بانتحال مؤلَّفات والتر ومونتسكيو. ويرى طبري أن حكم القزويني عاطفي، ثم يضيف: «إن شهادة فروغي حول هذا الانتحال لا أساس لها من جهتين [...]. والجهة الثانية: إن فروغي نفسه، وهو الذي انتحل تاريخ الفلسفة لـ Fouillet (وقد نشره تحت عنوان مسار الحكمة ـ الفلسفة ـ في أوروبا)، لا يمتلك حقّاً أخلاقياً في اتهام الآخرين بالانتحال»[٢٧].

لكنّه من الناحية المنطقية لا دليل على صحّة استدلالٍ من هذا القبيل، وقد ارتكب المستدلّ مغالطة «أنتَ أيضاً فعلت!»[٢٨]. فهو، بدلاً من أن يثبت أن ملكم خان لم يرتكب الانتحال، يدّعي بأن فروغي نفسه ارتكب مثل هذا العمل. لكنْ على فرض صحة ما ادّعاه طبري يبقى «الانتحال» عملاً غير صحيح، ولا يعتبر قيام فروغي به دليلاً على صحة ما قام به ملكم خان.

إنّ هذه المنهجية الخاطئة التي سادت في مجالات كثيرة؛ وبسبب شهرتها وشيوعها، خُصص لها بحثٌ في كتب المنطق العملي، والتفكير النقدي[٢٩].

٣.٣. الاستعانة بالشخصيّات العلمية

من الأساليب الشائعة في أيامنا هذه بين المعارضين لصدرا هو الاستعانة بالشخصيات العلميّة الشهيرة لإسقاط الفلسفة عامّة، والحكمة الصدرائية خاصّة، عن الاعتبار. وكمثال على ذلك نذكر ما جاء في كتاب «إلهيات إلهي وإلهيات بشري»، حيث حشد أسماء أربعين عالماً مشهوراً، وبعضهم محسوب على الفلاسفة، مدَّعياً أن هؤلاء أعلنوا بطلان الفلسفة والفلسفة الصدرائية. وقد غفل عن أنّ هذا الادّعاء ـ على فرض صحته ـ لا يقوى على إثبات المدَّعى. وقد بيَّنتُ وأوضحتُ هذا الموضوع في مكانٍ آخر[٣٠]، فلا أريد أن أبحثه هنا. لكنْ أكتفي هنا بالإشارة إلى

نقطةٍ واحدة، وهي: إن المسائل الفلسفية والنظرية لا يمكن حلُّها بتحشيد الشخصيات، وبعبارةٍ فنية أكثر: إن «الإجماع» لا حجّية له في القضايا العقلية. ولكنّ السيد ثبوت يتّبع نفس هذا المنهج والطريقة. فهو؛ من أجل إثبات مدَّعاه، يستعين بالشخصيات العلميّة المحترمة؛ ليوضِّح خطأ الخصم. وحين يروم الردّ على ادّعاء أشخاص، من قبيل: السيد محمد علي كرمانشاهي، يحشد أسماء أربعة وعشرين أستاذاً بارزاً من أساتذة الفلسفة كانوا يدرِّسون الأسفار، ثم يتساءل قائلاً: «أليس أمراً مخجلاً أن يُدَّعى بأن كتاب الأسفار [...] مؤلَّفٌ لإشاعة اللواط؟» (ص ٩٧).

وهذا الاستدلال ليس وجيهاً؛ لأن الشخص المستعدّ لإلصاق هذه التهمة بالملاّ صدرا لن يتورَّع عن إلصاقها بأتباع مدرسته أيضاً، أو على الأقلّ يدّعي بأن هؤلاء الأشخاص لم «ينتبهوا» إلى هذا الأمر، أو يوجِّه الأمر بعشرات التوجيهات الأخرى. والمنهج والسبيل الصحيح أن يُشار إلى البحث المذكور في الأسفار، الذي نشأت بسببه هذه التهمة، ويتمّ إيضاحه بشكلٍ كافٍ، لا أن يتمّ اللجوء إلى منهج الخصم، من خلال تحشيد أسماء عددٍ من العلماء بطريقة جدليّة، لا أكثر؛ لأنه إذا فتحنا الباب أمام هذه الطريقة فإن الخصم بدوره يمكنه أن يحشد ضعفهم من الشخصيات المعارضة للفلسفة، ممَّنْ قالوا في الملا صدرا كذا وكذا. وعليه فإنه في نطاق البحث الفلسفي، وبدلاً من ذكر قوائم من مختلف الأسماء، يجب إقامة البحث على أسس راسخة ومتينة.

٣.٤. شخصنة البحث

كما تقدَّم فإنّ من الخطأ مهاجمة الشخص، والسعي لتشويه سمعته، ولكنّ هذا العمل قد يكون وجيهاً في بعض المجالات، وذلك من قبيل: التصدّي للادّعاءات التاريخية، أو في مجال الأحاديث والروايات إذا استطعنا الكشف عن أن الراوي أو المؤرِّخ الفلاني شخصٌ مخدوش أو غير صالح، ولا يعتمد عليه، فحينئذٍ نستطيع أن التشكيك في أحكامه وما يرويه، وعلى هذا نقوم من خلال «جرحه» بالكشف عن أنه شخص لا يمكن الوثوق به، والاعتماد عليه.

ولكنّنا في بحث الانتحال المنسوب إلى صدرا لا نتعامل مع بحثٍ تاريخي، أو نقل حادثة. وحين يوجد مَنْ يدَّعي أن صدرا قام بالانتحال، ويذكر موارد لذلك، فحينئذ يجب علينا أن نتعامل مع مؤلَّفات صدرا، فنراجعها، وكذلك المصادر التي ادُّعي أنه سرق منها. وأصحّ المناهج هنا، وأكثرها دقّة وعلميّة، هو أن نقوم بتحليل النصوص، لنرى هل حَدَث مثل هذا الفعل أم لا؟ وفي حال وقوعه نسعى في توضيح أو «توجيه» هذه القضية.

لكنّ السيد ثبوت، بدلاً من أن يطوي هذه المراحل في الطريق، اتَّخذ طريقاً آخر لا يمكن توجيهه أخلاقياً، ولا يوصل إلى أيِّ نتيجةٍ، حيث قام بالتعرُّض والتدخّل في الحياة الخاصّة للسيد ضياء دُرّي، وتشويه سمعته. وهذا لا يقلّل من قبح تهمة «الانتحال» الموجَّهة إلى صدرا؛ لأنه على فرض النجاح في تسقيط دُرّي فماذا نعمل مع الآخرين الذي يشاركونه في اتِّهام صدرا؟

يعترف في أيامنا هذه الكثير من أساتذة الحكمة المتعالية المحترمين، والمدافعين عن الفلسفة الصدرائية، بأنّ صدرا نقل في بعض كتبه من كتب الآخرين، ولم يُشِرْ بنحوٍ مناسب إلى المصادر التي نقل عنها. وبعض هؤلاء الأساتذة هو من العاملين على تصحيح مؤلَّفات صدرا، وهم: الدكتور محسن جهانغيري[٣١]، والدكتور رضا أكبريان[٣٢]، والدكتور نجف قلي حبيبي[٣٣]، والدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني[٣٤]، وكذلك الشيخ عبد الله جوادي الآملي، الذي يعتبره السيد ثبوت مدرِّساً للأسفار، ويستفيد من اسمه في نزاعه مع خصومه، وقد أشار جوادي آملي في موارد من شرحه على الأسفار إلى هذا الأمر[٣٥]. بل حتى الدكتور مهدي الحائري اليزدي، وهو من المعارضين لنسبة الانتحال إلى صدرا، يشير إلى هذه الحقيقة، حيث «عثر على عدّة مواضيع اقتبسها من المباحث المشرقية، وذكرها في الأسفار الأربعة، دون أن يشير إلى مصدرها»[٣٦].

وفي الحقيقة إن هؤلاء الأشخاص كلَّهم من المدافعين عن صدرا، ولا يمكن الحكم عليهم بأنهم «لم يستطيعوا أن ينتقدوا نظريّاته بالشكل الصحيح، فلم يجدوا سبيلاً أسهل في تخطئته سوى اتّهامه بالسرقة والانتحال» (ص ٩٧).

ومن المفارقات أن هذا الفصل، الذي كان دليلاً تمسَّك به أشخاصٌ من قبيل: محمد علي كرمانشاهي في اتّهام صدرا بترويج الشذوذ الجنسي، مأخوذٌ من رسائل إخوان الصفا. ويشير السيد علي رضا ذكاوت إلى هذا الأمر قائلاً: «هناك فصل كامل في عشق الفتيان المُرْد موجودٌ في الأسفار، وهو بعينه موجود في رسائل إخوان الصفا. وكلُّ مَنْ أراد التأكُّد فعليه المقارنة بينهما»[٣٧].

ولقد عملتُ بنصيحته هذه، وأجريتُ شخصياً هذه المقارنة، فكانت النتيجة كما قال؛ حيث إن الرسالة السابعة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا في ماهية العشق[٣٨]، وقد نقل صدرا ذلك البحث في الأسفار، مع قليل من التصرُّف في العبارة[٣٩].

وبملاحظة ما تقدَّم يتَّضح أنه لا يصحّ في هذا البحث استهداف الأشخاص، وإذا تمّ استهدافهم فلا ينبغي تخصيص ذلك الاستهداف بالسيد ضياء الدين دُرّي، أو أي شخص آخر. وكان من الأفضل، بدلاً من تخصيص عدّة صفحات لذكر عيوب السيد دُرّي و«مثالبه»، السير نحو العثور على توجيهٍ وجيه لعمل ومؤلَّفات الملاّ صدرا.

٤ـ كلمة الختام

إن السيد ثبوت، بدلاً من أن يجيب عن الإشكالية الأساسية، ألا وهي انتحال الملاّ صدرا، واستيضاح حقيقة هذا الأمر، نراه ـ مضافاً إلى إنكاره هذا الادّعاء، وتجاهله لجميع الشواهد والأدلّة المتنوّعة التي أقيمت عليه ـ يبدأ بمهاجمة الشخص المدَّعي، ويستخدم بنحوٍ رئيس طريقتين معروفتين: **إحداهما**: مغالطة تسميم البئر[٤٠]؛ **والثانية**: المغالطة القائلة: أنتَ فعلتَ ذلك أيضاً! وأحياناً يرتكب مغالطةً تقول: إنه لا سابقة لهذه التُّهْمة. وفي نظر السيد ثبوت فإن الأشخاص الذي يؤمنون أن صدرا ارتكب الانتحال هم «معارضون للفلسفة، أو لمشرَب صدرا الفلسفي».

لكنّ حكمه هذا لا ينسجم مع الذوق الفلسفي، ولا يُشاهَد له قرينةٌ قويّة في مؤلَّفات مُدّعي الانتحال.

وأخيراً يجب أن يضع كلّ محبٍّ للفلسفة نصب عينيه وصيّة أرسطو القائلة: «إن

مسؤوليتنا هي أن نتغلّب على مشاعرنا؛ من أجل الوصول إلى الحقيقة، وخاصّة لأننا فلاسفة، أو محبُّون للعلم»[٤١].

وفي الحقيقة إنه من خلال شخصنة البحث، بدلاً من أن يساهم في تقدُّم وتطوير فكر الملاّ صدرا والدفاع عنه، نراه قد استخدم أساليب وطرق غير مقبولة وغير لائقة، ومتنافية مع الفلسفة، اتّضحت خلال نقد مدَّعياته، والحال أنّ «غسل الدم بالدم محالٌ ومحال».

الهوامش

(١) كتاب ماه فلسفه [كتاب الشهر الفلسفي]، العدد ٦٣: ٩٧ ـ ١٠٤، آذر ١٣٩١هـ.ش(٢٠١٢م).

(٢) محيي الدين در آئينه فصوص، شرحي بر فصوص الحكم [محيي الدين في مرآة الفصوص، شرح على فصوص الحكم]: ٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٧٤.

(٤) معاد جسماني در حكمت متعاليه [المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية]، صفحة الإهداء.

(٥) للتوسُّع في البحث حول هذا الموضوع راجع: رؤياي خلوص، بازخواني مكتب تفكيك [حلم النقاء، إعادة قراءة المدرسة التفكيكية].

(٦) إلهيات إلهي إلهيات بشري، نقدي روش شناختي [الإلهيات الإلهية والإلهيات البشرية، رؤية نقدية معرفية].

(٧) معاد جسماني در حكمت متعاليه [المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية]: ٣١.

(٨) عقلانيت جعفري [العقلانية الجعفرية]: ١٣.

(٩) مقدمه بر متأله قرآني شيخ مجتبى قزويني خراساني [مقدمة على المتأله القرآني الشيخ مجتبى القزويني الخراساني]: ٦٩.

(١٠) الكافي: ٢٢٢، طهران.

(١١) حول هذا الموضوع راجع: أخلاق مخالفت [أخلاق الاختلاف].

(١٢) الملا صدرا ومعضل انتحال، بازسنجي دفاعيه ها [ملا صدرا ومعضلة الانتحال، إعادة تقييم الدفاع عنه]: ٢٢ ـ ٣٦.

(13) Valentin ruse.

(١٤) أفلوطين عند العرب: ٦.

(١٥) الصراط المستقيم (في ربط الحادث بالقديم): ٩.

(١٦) منتخباتي أز آثار حكماي إلهي إيران، أز عصر ميرداماد ومير فندرسكي تا زمان حاضر [مختارات من مؤلَّفات حكماء إيران الإلهيين، منذ عصر الميرداماد والمير فندرسكي إلى العصر الراهن].

(١٧) لمراجعة ونقد هذا الكلام راجع: رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم في شرح الحكمة المتعالية] ٦: ٢٨٠.

(١٨) جستارهاي فلسفي (مجموعه مقالات) [البحوث الفلسفية (مجموعة مقالات)]: ٥١٨.

(١٩) «عقل خود بنياد ديني» [العقلانية الدينية]، مجلة همشهري ماه، العدد ٩: ٤٣، شهر آذر ١٣٨٠هـ.ش(٢٠٠١م).

(٢٠) يقصد أتباع المؤرِّخ الإيراني الشهير السيد أحمد كسروي، الذي اغتالته جماعة فدائي إسلام، التابعة للسيد نواب صفوي. (المترجم).

(٢١) إيران در دو سده واپسين [إيران في العقدين الأخيرين]: ٢٤٩. وهنا أتقدّم بالشكر للأستاذ حسين توفيقي الذي نبَّهني إلى هذا المطلب، ووضع هذا الكتاب بين يدي.

(22) Victor Farias.

(23) Heidegger et le Nazisme.

(24) Richard Rorty, «Taking philosophy seriously: A review of Heidegger et le Nazisme by Victor Farias,» in About Philosophy, Robert Paul Wolff, 10th edition, Pearson Prentice Hall, USA, 2009, p. 42 - 47.

(25) Ibid, p. 44.

(٢٦) نهج البلاغة: ٤٥٦.

(٢٧) إيران در دو سده واپسين [إيران في العقدين الأخيرين]: ١٣١.

(28) You also.

(29) Douglas Walton, Ad Hominem Arguments, The University of Alabama press,1998, p. 14.

(٣٠) لكي يتَّضح المطلب بنحوٍ أكبر راجع: إلهيات إلهي إلهيات بشري، نقدي روش شناختي [الإلهيات الإلهية والإلهيات البشرية، رؤية نقدية معرفية].

(٣١) كسر أصنام الجاهلية، مقدّمة المصحِّح: ٣٤.

(٣٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٠١.

(٣٣) مفاتيح الغيب: ٢٤٥.

(٣٤) نيايش فيلسوف (مجموعه مقالات) [ابتهال الفيلسوف (مجموعة مقالات)]: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٣٥) رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم في شرح الحكمة المتعالية] ٩: ٢٠٥.

(٣٦) كاوش هاي عقل نظري [بحوث العقل النظري]: ٣٢.

(٣٧) سير تاريخي نقد ملا صدرا [المسار التاريخي في نقد الملا صدرا]: ١٨.

(٣٨) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٣: ٢٦٩ ـ ٢٨٦.

(٣٩) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٧: ٢٢٩ ـ ٢٣٩.

(٤٠) مغالطة تسميم البئر (Poisoning the well) تحصل حين يتمّ الإفصاح عن معلومات غير مرغوب فيها ـ سواء كانت المعلومات صحيحة أو خاطئة ـ عن الشخص الآخر؛ بغرض تشويه سمعة ما قد يقوله لاحقاً. [المترجم].

(٤١) أخلاق نيكوماخوس: ٢٢، ١٣٧٨هـ.ش (١٩٩٩م).

التشيُّع والتصوُّف وإيران

العلاقة والارتباط من وجهة نظر كوربان[1]

د. شهرام بازوكي[*]

ترجمة: الشيخ ذو الفقار عواضة

تمهيد

بالنسبة لمنشأ مذهب التشيُّع والتصوّف فقد بزغ فجرهما في إيران، وهما من صنع وإتقان الإيرانيّين. وهذا القول هو أحد الأقوال الرائجة في أوساط المستشرقين في الداخل والخارج على حدٍّ سواء. وهذا يعني أن الإيرانيين إنما لجأوا إلى ابتكار هاتين الطريقتين اللتين هما من بنات أفكارهم؛ من أجل الوقوف في وجه الإسلام الأموي والعباسي الحاكمين؛ في سبيل الحفاظ على القومية الإيرانية. ويترتَّب على هذا القول أن التشيُّع والتصوُّف لا يمتّان إلى الإسلام بصلةٍ. كما أن الملفت للنظر هو أن الأدلّة التي أوردتها هذه المجموعة من المستشرقين في مقام سلب الطابع الإسلامي عن التصوُّف هي نفس الأدلة التي ذكروها في مقام سلب الأصالة الإسلامية عن مذهب التشيُّع.

ويظهر بشكلٍ جليّ وواضح لدى كلّ مَنْ تتبَّع آثار هنري كوربان، وبالخصوص في الجزء الرابع من كتابه المهم En Isalam iranien (الإسلام في إيران)،

(*) أستاذٌ جامعيّ بارز، وعضو الهيئة العلميّة لمركز دراسات العلوم الإنسانية. متخصِّصٌ في الفلسفة والعرفان. له مجموعة أعمال علمية، كان منها: ترجمته لكتابين من كتب آتين جلسون و....

أنه اعتمد على منهج قد أخذه من الظاهراتية والهرمنوطيقية، خلافاً للغالبية العظمى من المستشرقين الإسلاميين والإيرانيين. **أوّلاً**: إن التصوف والتشيع جزء من الإسلام، بل يعتبران جوهر الإسلام وحقيقته الباطنية، بل إنهم مطلعون على أحواله الباطنية وحقيقته المعنوية.

ثانياً: يعتقد بوجود عالم معنوي وحكمة لدى الإيرانيين كان موجوداً منذ العصور القديمة، وقد استمرّ إلى الفترة الإسلامية. ولذلك نجد أن الإسلام عندما دخل إلى بلاد فارس لم يدخل كضيفٍ في بلاد غريبة تملؤها العجائب والغرائب، بل دخل إليها كما يرد صاحب الدار إلى داره. دخل تلك الدار وكأنّه قد عرفها وأنس بها من قبل. فمن هذه الجهة العالم الإيراني المعنوي استعاد مع ظهور الدين الإسلامي الحياة مرة أخرى، واكتسب روحاً جديدة. وتلك الجذوة التي كانت متوقّدة ستبقى مشتعلة، ولن تموت وتخمد، وتشتعل من جديد في قلب كلّ شخص، وتصدح على كل لسان، أمثال: حافظ:

سيبقى الإسلام في ديارنا عزيزاً، وتشتدّ شعلته التي كانت من قبلُ في قلوبنا

وعلى ضوء هذه المقدّمات فإن العرب من وجهة نظر كوربان لم يفتحوا بلاد فارس، بل كانت قلوب الإيرانيين مستعدّة لتلقّي وقبول الإسلام الحقيقي الأصيل، ومبادئه السامية.

ومن وجهة نظري يرى كوربان أنه يجب البدء والشروع من التشيُّع أوّلاً، ويغلب عادة على تلك المعلومات العلمية التي اكتسبت في القرنين الأخيرين عن الإسلام عن طريق المستشرقين أنها كانت تتمحور كلّها حول المذاهب السنية، ولذلك فإنهم يرَوْن حكماً بأن الشيعة فرقةٌ منحرفة عن الإسلام، أو كما هو المشهور لديهم بأنهم يعتبروننا رافضة[٢].

يعتبر بعض علماء أهل السنة ومجموعة كبيرة من المستشرقين أن التشيُّع حركة سياسية مناهضة للخلفاء[٣]، وخاصّة من جانب الإيرانيين، وقد اتَّخذت شكل التيارات الشعوبية في نفس القرن الأول للإسلام، أو ـ كما قيل ـ في القرون التي تلي تلك الحقبة الزمنية، كما هو الحال ـ من باب المثال ـ في عهد حكّام آل بويه

المناهضين للحكم العباسي في القرن الرابع الهجري، أو في عهد حكم الصفوية أيضاً المناهضين لخلفاء العثمانيين، وقد كان التشيُّع حربة سياسية في وجه تطلعاتهم في العالم الإسلامي[٤]. كما أن مجموعة أخرى منهم أيضاً أدرجت التشيُّع في عداد المذاهب الفقهية السنّية الأربعة، وجعلوا المذهب الشيعي الكلامي في عداد المعتزلة والأشاعرة. ومن الواضح أنهم كانوا يرونهم أقرب إلى المعتزلة. إن جميع هذه التفسيرات لمصطلح وظاهرة التشيُّع ليست إلاّ عبارة عن تصوّرات وأحكام مسبقة[٥]، فمن أوّلها إلى آخرها بعيدة عن الواقع ومجانبة للحقيقة (urphenomen)، كما أنها تتمحور حول بعض الأمور الفرعية (reduction). ولكنْ من وجهة نظر كوربان يجب أن نبحث المسألة ونتناولها بطريقةٍ علمية وموضوعية، وذلك بأن نبدأ بالأفكار الأولية والأساسية للشيعة[٦]. صحيحٌ أنه يغلب على علماء الشيعة الاهتمام بالجانب الفقهي والكلامي، وخاصّة بعد الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، ولكنّ الواقع أن التشيُّع هو أصل وجوهر الإسلام الباطني والمعنوي، ونعني بذلك الولاية[٧].

ويمكن الجزم والبتّ أن أحداً من المستشرقين الغربيين لم يتعمّق في موضوع الولاية ويفهمها بالمقدار الذي نجده عند كوربان، وذلك من خلال إظهاره لمدى ارتباطها الأساسي بالتصوُّف والتشيُّع[٨]. فطريقة الخوض والولوج في التصوف والتشيع وتنقيحهما لا يكون إلاّ عبر هذه النقطة الحسّاسة المهمة نفسها، التي لم تقع عادةً عينُ أحدٍ من المستشرقين عليها.

فمن وجهة نظر كوربان إن هذه الكلمة بما لها من معانٍ متعدِّدة وواسعة لا يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوروبية[٩]. فكوربان يرى أن هناك فرقاً بين الولاية بمعنى الحكومة والولاية بمعناها الأصيل والعرفاني[١٠]. فالولاية بمعناها الأصلي عبارة عن باطن الرسالة. صحيحٌ أنه قد انتهى عهد النبوّة برسالة النبي الأكرمﷺ، ولكنْ «بالنسبة إلى التشيع فقد بدأ بانتهاء النبوّة عهدٌ جديد، ألا وهو عهد الولاية أو الإمامة»[١١]. فالنسبة بين الولاية والرسالة هي النسبة بين الظاهر والباطن[١٢]. فإذا حصرنا الإسلام بالظاهر والشريعة فإن النبوّة قد انتهى أمدها مع ارتحال النبيّ الأكرمﷺ إلى الملكوت الأعلى، ولكنْ إذا قلنا بالولاية فالشيعة يرَوْن الحقيقة

الولوية أو الولائية مستمرّة وجارية في ذوات الأئمّة والأولياء المعصومين عليهم السلام. وبناء على هذا الاعتقاد فإن الولاية حيّةٌ دائماً وبشكلٍ مستمرّ، ولا ينحصر الإسلام في الحقبة التاريخية الممتدة على طول ١٤٠٠ سنة. وبالتالي ـ كما يقول كوربان فإنّ «الشيعة خاصة يرَوْن أن شخص عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأوصيائه هو بعنوان فاتح الولاية والإمامة، كاستمرار لدور النبوّة»(١٣).

لقد عبر كوربان من الجوهر الحقيقي للولاية إلى التصوُّف؛ لأن جوهر التصوف هو الولاية والاعتقاد بباطن الدين أيضاً، ولذلك يقول: «إن التشيع والتصوف تجاوزا التفسير الفقهي الصرف، بمعنى العمل بظاهر الشريعة، وقبول العمل بباطنها. ولكنّ هذين الاصطلاحين وإنْ كانا تعبيرين متعدِّدين ومختلفين، وهناك تفاوتٌ بينهما بلحاظ المعنى، ولكنّهما يرجعان إلى أمرٍ واحد، وإنْ شئتَ قلتَ: إنهما في الواقع وجهان لعملةٍ واحدة»(١٤). ولكن قد تمّت الغفلة عن هذا الاتحاد. ولذا يقول: «من اللائق أن يتخذ البحث في العلاقات والروابط بين التصوف والتشيع شكل البحث التحقيقي»(١٥).

فمن وجهة نظر كوربان إن واحداً من الأدلة الأساسية التي تحكي عن ماهية الشيعة وهويتهم هو التصوُّف، فهو كالشجرة التي ترجع الصوفية في كثير من طرقها إلى واحدٍ من الأئمة عليهم السلام، وكان أغلب مشايخ الطبقة الأولى من الصوفية مريداً لأحد من الأئمة عليهم السلام، ومأذوناً من قبله. ويذكر من باب المثال العطّار، الذي يشرع ـ رغم كونه من أهل السنة، كما هو المشهور عنه ـ، في مقدّمة كتابه المسمّى بـ (تذكرة الأولياء)، باسم الإمام السادس من أئمّة الإمامية(١٦).

فالنسبة إلى شجرة النسب التي تنتمي إليها طرق الصوفية، وينتسب إليها كبار المشايخ، أمثال: معروف الكرخي، لدى الإمام الرضا عليه السلام، أو يزيد البسطامي، المعروف لدى الإمام الصادق عليه السلام. فكثير من متصوِّفي المحقِّقين الغربيين والإيرانيين يشكِّكون في هذا الانتساب، ويخدشون فيه، ويقولون بأنه أوّل ما وجد في القرن السادس(١٧).

وقد قال كوربان: عندها التفت إلى أن الملاكات والأدلّة التي استندوا إليها في مقام الحكم على جذور التصوف، والتشكيك في انتسابهم إلى الأئمة عليهم السلام، هو

اقتصارهم على مجرَّد النظرة القاصرة غير الوافية إلى التاريخ. فالذين شكّكوا في الأصالة التاريخية لهذه الشجرة لم يلتفتوا إلى أنّه يكفي ولو مجرَّد نظرة موضوعية مستوفية إلى التاريخ لإثبات صحة انتسابهم إلى الأئمة، وخصوصاً أنهم يقرّون بانتسابهم إلى أئمّة الشيعة(١٨).

وهناك شاهدٌ آخر من الشواهد الأخرى القائمة على اتّحاد التصوف والتشيع، من وجهة نظر كوربان، وهو الرجوع إلى معرفة العالَم ومعرفة المعاد عند الصوفية(١٩)، بحيث إننا نجد تشابهاً تامّاً بين الرؤية الكونية ومعرفة المعاد عند الصوفية مع الروايات الباطنية التي وصلتنا عن الأئمة. يقول كوربان: «لعله لا يوجد ولو بحث باطني واحد لم يتحدّث عنه أئمة الشيعة، ويشيروا إليه في محاوراتهم ومواعظهم وخطبهم، ولم يتطرقوا لبحثه ومعالجته»(٢٠).

ويتابع في استعراض الأمثلة على ذلك، فيقول: «فمن هذا المنطلق يمكننا أن نقرأ كثيراً من الصفحات في مؤلّفات ابن عربي كما لو كنا نقرأها في كتاب تمت كتابته من قبل مؤلّف شيعي»(٢١). ويذكر كوربان مثالاً آخر، وهو الشيخ علاء الدولة السمناني، الذي يعلم الباحثون الغربيون حول الإسلام بأنه كان ينتمي إلى المذهب السنّي، ولكن معتقداته حول الأبدال تتشابه بشكلٍ كامل مع تصوُّر الإمام الثاني عشر لدى الإمامية الشيعة. فسؤال كوربان حول هذا المورد للعلاّمة الطباطبائي هو كما يلي: «إذن إلى أيّ حدٍّ يمكن اعتبار علاء الدولة السمناني من أهل السنّة»(٢٢)؟ وهل يمكن تصوّر الطبقات المعنوية والباطنية من دون أن يتمّ فهم ومعرفة التشيُّع؟

أما الأدلة الأساسية التي كانت سبباً وباعثاً لتوهُّم فصل التصوّف عن الشيعة فهي متعدِّدة. ونذكر واحداً منها على سبيل المثال: إنّ التشيُّع بدأ وبشكل تدريجي يبتعد عن مبدأ الولاية، وينفصل عنها(٢٣)، ويغلب عليه طابع الجانب الظاهري الفقهي والكلامي(٢٤)، ممّا تسبَّب في رفض وذم علماء الشيعة. فمن وجهة نظر كوربان يمكن رؤية الإسلام باعتباره ظاهرة عرفية (laicisasation) أو اجتماعية (socialization)، وكيف تحوّل الإسلام إلى دينٍ محدّد(٢٥). وقال حول التصوُّف أيضاً: «إنه بالإمكان رؤية ومشاهدة الغياب المؤقّت للتصوف الشيعي من خلال بعض

التأثيرات الواضحة في الحقبة التي اقترنت مع ظهور قدرة السلاجقة في بغداد في أوائل القرن الرابع القمري، الموافق للقرن التاسع الميلادي، والتي تظهر أن الشيعة كانوا مجبورين على اعتماد التقيّة، التي جوّز لهم أئمتهمﷺ العمل بها»[٢٦].

ولكنْ مع سقوط الخلافة العباسية، وظهور مشايخ وأتباع نجم الدين، أمثال: سعد الدين الحموي، وعزيز الدين النسفي، وعلاء الدولة السمناني، والكبار من أمثال: شاه نعمة الله وليّ، بدأت الحياة تدبّ في التصوُّف من جديد، وتستعيد عافيتها وبشكلٍ تدريجي ابتداءً من القرن السابع، وصارت الولاية مسألة محورية، وشرع اتحاد التصوف والتشيع يظهر إلى العلن إلى حدٍّ تمكن معه العالم الشيعي والصوفي السيد حيدر آملي في القرن الثامن الهجري من التصريح بذلك في مؤلَّفاته، كما في (جامع الأسرار). وهذا السبب نفسه دعا الطرفين، أي الشيعة والمتصوِّفة، إلى الرجوع والعودة إلى أصلهم القائم على الإيمان بالولاية[٢٧]. وأحد الأسباب الأساسية التي تربط كوربان بالسيد حيدر آملي، وتدعوه إلى إحياء تراثه، هو أيضاً نفس التفات السيد حيدر آملي إلى مسألة اتّحاد التصوُّف بالشيعة.

فمن وجهة نظر كوربان إن هذه الحقبة الثالثة من أصل الحقب الأربعة من تاريخ الشيعة التي تجدَّدت معها، واستمرّت فيها، حياة الصفوية في إيران في عهد الصفويين. وهذه الحقبة كانت غنيّة إلى حدٍّ كبير. وقد واجهت الصوفية في هذه الحقبة مشكلة خطيرة، وذلك عندما سرَتْ السياسة إلى أهل التصوُّف، بحيث لا حسيب ولا رقيب[٢٨]، فلذلك انبرى الملاّ صدرا، الذي كان واحداً من المتصوِّفة، فألَّف أيضاً كتاباً في ذمّ مجموعة من الصوفية[٢٩].

استمر رفض وذمّ التصوّف منذ أواخر عهد الزنديين إلى بدايات وأوائل عهد القاجاريين، إلى أن أعاد رجلان من كبار مشايخ الصوفية الحياة إليها من جديد في إيران[٣٠]، وهما: نعمة الله، الملقب بمعصوم علي شاه؛ ونور علي شاه الإصفهاني، المتولد في عام (١١٧٠هـ ـ ١٧٥٦م)[٣١]. واستمرّ إحياء الصوفية شيئاً فشيئاً، وبهذا النحو، إلى يومنا الحاضر.

إنّ كل ما تقدَّم إلى الآن كان عبارة عمّا نقله كوربان من العلاقة والارتباط

العضوي بين التصوُّف والتشيُّع، والخطّ البياني الذي يبيِّن سير قوتهما وضعفهما بحسب الظروف المتغيِّرة من حينٍ إلى آخر. وقد كان لكوربان في حياته ارتباطاً وتواصلاً مع معظم كبار المتصوِّفة في إيران، وعلاوة على ذلك فقد قرأ جميع مؤلَّفاتهم.

ومضافاً إلى أنه كان من المختصّين بالدراسة والبحث حول الإسلام كان أيضاً من المختصّين بالدارسة والبحث حول إيران. فهو، مقارنةً مع أترابه المختصّين بالدراسة حول إيران، يعتبر في عداد العلماء المرموقين والمتميِّزين. وكانت تهتم هذه الدراسات في المحافل الأكاديمية الغربية غالباً بمجال الدراسات المتعلّقة باللغة وعلم الآثار، كمنفذ ووسيلة للاطلاع على تاريخ الصوفية، والمراحل التي مرَّت بها، والظروف والملابسات المحيطة بها. فهذا النوع من الاطّلاع والاستكشاف يستند إلى المنهجية التاريخية، وغالباً ما يغفل عن معرفة نوعيّة تفكير الأقوام السابقة، وتبقى مجهولة لدينا إلى أن يأتي مَنْ يتصدّى لدراستها والتحقيق حولها، فلا بُدَّ أن ننظر فيها؛ لتكتمل الصورة، ويتّضح المشهد، أمامنا بشكلٍ جليّ"[٣٢].

فنظرة كوربان إلى إيران لم تكن نظرةً تاريخية (historicism) عابرة على الإطلاق، وإنما كانت متفاوتة مع نظرة المختصين بالدراسة حول إيران؛ لأن السبب الرئيس وراء ذلك يعود إلى أن السهروردي كان المرشد الروحي لكوربان في تحقيقاته الروحية في الشرق، التي أوصلته إلى إيران. فقد التفت إلى أنه عالمٌ إيراني يتمتع بشخصيّة مستقلّة. فهو على العكس من المختصّين بالدراسة حول إيران الذين اعتمدوا في دراستهم على المنهج التاريخي فقط، فحصروا نظرهم على الرؤية التاريخيّة، ولذلك لم يتمكّنوا من إيجاد رابطة وعلاقة بين الإيرانيين الذين عاشوا قبل الإسلام والإيرانيين الذين اعتنقوا الإسلام فيما بعد، فتوصَّل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام عندما دخل إلى قلوب الإيرانيين، وآمنوا به، وجد لنفسه مكاناً في عالمهم الباطني والروحي، فلذلك لم يجِدْ عالماً غريباً عنه، بل اكتسب رونقاً جديداً قد أُضفي عليه. صحيحٌ أنه لا يوجد أيّ فرقٍ على الإطلاق بين سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي، من حيث الإيمان والتفاعل القلبي، رغم الاختلاف بينهم بلحاظ اللغة والقومية.

ولكنْ من وجهة نظر كوربان لا يوجد قومٌ من الأقوام التي اعتنقت الإسلام مؤخَّراً مثل الإيرانيين، من حيث ارتباطهم الروحي به، ولم يصلوا إلى الدرجة التي وصلوا إليها من القرب الإلهي والمعنوي، ولا إلى الترابط الروحي الذي أشار إليه النبيّ ﷺ بقوله: «سلمان منّا أهل البيت»، ولا إلى حريمه والقرب منه.

والحقيقة أن الإسلام في أبعاده الروحية يعني اندماج التصوُّف والتشيّع مع العالم الإيراني الروحي والحكمة الروحية لحكماء بلاد فارس القدماء[٣٣]، وأعطى هذا العالم ومنحه حياةً وروحاً جديدة. ولذا ظهر هذا الاقتران في إيران أكثر ممّا ظهر في سائر الأمم والأقوام الأخرى. ولكنّ كوربان قام برفع الشبهة التي وقع فيها بعض المستشرقين، فيقول: إن هذا الرأي لم يكن اعتباطيّاً وبلا منشأ، «هذه الحكمة هي من إبداع الإيرانيين، ونتاجٌ لعقولهم، وتنمّ عن نوعٍ وطور من أطوار تفكيرهم. لقد كان هذا الرأي أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة، وتبسيطاً للأمور، فلا بُدَّ من معرفة هذه النظرة والتأكيد عليها. إنها نظرةٌ متميِّزة لدى الباحثين في علمَيْ النفس والاجتماع. ولابُدَّ لعلماء الآداب والاجتماع في وقتنا الحاضر من الاطّلاع على هذه النظرة الصحيحة، والالتفات إليها، وتبيينها، والإفصاح عنها، وقبولها. نظرتنا هي في حقيقتها نظرة غيبيّة... هناك مسائل يجب على بعض الجماعات أو الأفراد كشف اللثام ورفعه عنها، لا ابتكارها وإيجادها، وإنّما إزاحة الستار عنها. وعلى مدى القرون المتعاقبة كان يوجد بين الشعب الإيراني ثلّةٌ من أولياء الله، يتمتَّعون بالموهبة والاستعداد الحقيقي للاطّلاع على عالم الغيب والحقائق الغيبية ومشاهدتهما، ولكنْ لا يمكن أن نفصل ونفكّك بين ظهور التشيُّع ونشأته وبين هذه الحماسة والوعي الذي كان يوجد لدى الإيرانيين، ولا يمكن اختزال النبوغ الإيراني بهذه الحماسة، بل هو تعوّد هؤلاء القوم الأوفياء والملتزمين بمسؤوليتهم ودورهم، بل كان لسان حالهم هو الشعور بالمسؤولية والدور الملقى على عاتقهم»[٣٤].

والحقيقة أن الإيرانيين استطاعوا أن يصنعوا من الاستعداد الروحي الثابت لديهم، والذي لا يتزلزل، نمط التفكير الشيعي[٣٥]. يقول كوربان: «إن الآدميين عندما يتعلّق وجودهم بشيءٍ ويرتبط به، يعبِّرون عن ذلك في أكثر الأحيان بأنه

سحرهم، وسيطر على عقولهم وحواسهم، حتّى يقولون بأنه تملّكهم. والأصحّ أن يقال: إن هذه الحقيقة المعنوية تملّكتنا، وتجعلنا نتفانى فيها، حتّى نعتقد بأننا نحن أفنينا أنفسنا فيها. فإذا نظرنا إلى حقيقة العرفان من داخله حينئذٍ نستطيع أن نفهم حقيقة الرابط والميثاق بين التشيُّع والإيرانيين. إنه ميثاق متين، ولا بديل له. نستطيع حينئذٍ في هذه الصورة أن ندرك ما قدَّمه الحكماء وأهل المعرفة من الإيرانيين، وما وقفوا أنفسهم على تحقيقه، وربطوا قلوبهم به. إنهم ربَّوْا أنفسهم وهذبوها بالنحو الذي يقتضيه الإسلام قبل وصول رسالته إليهم، وكان لهم ارتباط به قبل أن يدخل بلادهم[٣٦].

فلذلك نرى السهروردي، وهو المرشد الروحي لكوربان أيضاً، عندما يتحدث عن الحكمة الخالدة، أي حكمة الإشراق المشرقية، يقول: إن حَمَلَة هذه الحكمة في إيران هم حكماء الفرس، أمثال زردشت، وجاما سف، وبزرجمهر. ولكنْ لا نجد هذه الحكمة في العالم الإسلامي، ولا في فلسفة الفلاسفة، أمثال: الفارابي وابن سينا، بل نجدها قد أحييت من جديد واستعادت حيويتها في التصوُّف الإسلامي[٣٧]. وهنالك آخرون أيضاً من ورثتهم، وحَمَلَة علومهم، من قبيل: أبي يزيد البسطامي، وأبي الحسن الخرقاني، وسهل التستري[٣٨].

وكما رأينا فإن حقيقة التشيع والتصوف من وجهة نظر كوربان حقيقة واحدة. وبناء على هذه المقدمات والملاحظات السابقة يظهر أن الشعب الإيراني قد تلقى كلَيْهما بالقبول أكثر من سائر المجموعات العرقية الأخرى. وعندما يتحدَّث كوربان عن الحكمة الإيرانية (philosophie iranienne) الخالدة يريد هذه اللطيفة والنكتة الروحية والمعنوية التي اقتضَتْ استمرار الحكمة الخالدة في إيران، فقسمٌ منها في التصوف والتشيع الذي يتجلّى بشكلٍ واضح في جميع شؤون حياة الإيرانيين ـ ابتداءً من الروابط الاجتماعية وانتهاءً إلى الفنون ـ إلى الحدّ الذي جعلت معه الفلسفة اليونانية التي وصلَتْ إلى هذا العالم تتبدَّل إلى حكمةٍ نبوية (philosophie propropre) بالنحو المشاهد بوجهٍ جليّ في ابن سينا، على حدِّ تعبير كوربان. طبعاً لم يكن ابن سينا معروفاً كفيلسوف مشّائي محض، وأهل استدلال في الفلسفة المدرسية في القرون

الوسطى، بل يعتبر ابن سينا المتأخّر زماناً كمؤلّف لرسائل عرفانية رمزية، لم تكن معروفة لدى الغرب بعد[٣٩].

فمن وجهة نظر كوربان ليست الحكمة الإيرانية حكمةً مربوطة بالماضي، بل هي استمرارٌ للحكمة الماضية الحيّة والمستمرّة، والتي يمكن أن تكون مصدراً ومنشأً للأثر الذي قد يترتّب عليها. فهو يقول: «إيران والعرفان ليسا كميزانٍ يجب أن يعتمد عليه في تنظيم العصور السابقة فقط. إنه رابطٌ حيّ يظهر في تصرُّفات الإيرانيين وفي خزانة قلوبهم ومكنوناتها، حتّى صاروا كمحافظين وحرّاس عليه من قرنٍ إلى قرن، ومن جيلٍ إلى جيل، ومن سلفٍ إلى خلف. فلذلك ترى له مدلولاً من حيث دلالته التاريخية، حيث يظهر أنّ له أهمية وحضوراً في العصور السابقة. وهناك وعدٌ بالتجديد في يومنا الحاضر، ولذلك فلا مجال لطروّ النقص عليه»[٤٠].

لم يكن توجّه كوربان والتفاته إلى هذه الحكمة عن طريق التحقيقات الفلسفية، والتتبُّعات التاريخية المعهودة عند الاستشراقيين، بل له مقالةٌ حول ذلك، يظهر فيها اهتمامه بها[٤١]، يقول فيها متسائلاً: «كيف تغيب الحكمة الإيرانية عن أفق الفلسفة السائدة في العالم؟ أو الأفضل أن نقول: كيف تغيب الرسالة المعنوية للحكمة الإيرانية، التي كان يجب أن تكون واحدة من تلك الفلسفات، وأن يصل صداها إلى مسمع كلّ إنسان؛ ليظهر بذلك حجم الخسارة التي تلحق بالعالم كلّه؟»[٤٢].

وكان كوربان يتحدَّث مراراً وتكراراً عن الأزمة التي يعيشها العالم، وسيطرة الفراغ والضياع المدمّر التي ابتلي بها الغرب، مما يكشف عن غياب (disorientation) الشرق (orien)، وخسرانه، وعدم الاستفادة من نبوغه الفكري[٤٣]. طبعاً لم يقصد من الغرب المكان الجغرافي؛ فإنه قد قُدِّر للشرق والغرب من وجهة نظر كوربان الرضوخ تحت سيطرة الفلسفة الغربية، بل المقصود من الغرب المعنى الذي يذكره السهروردي، وهو غروب الحقيقة[٤٤].

ومن هذه الجهة لو سألنا متفكّراً ما، ولم نسأل محقّقاً: «هل نجد مستشرقي هذا اليوم بالمعنى الذي يريده السهروردي، هؤلاء ليس لديهم أدنى ارتباط وتعلُّق بشرق

هذا العالم وغربه»[٤٥]، فيجيب هو بنفسه، وبلا ترديد: «لا شكَّ أن مستشرقي اليوم إلى الآن هم فئةٌ قليلة يتواجدون في الشرق والغرب، ولا يمتاز أحدهم عن الآخر بشيء»[٤٦]. فمن وجهة نظر كوربان قامت هذه المجموعة المشرقية بإحياء السنّة. وهو يقول: «إن السنّة انتقلت إلينا دون أن يطرأ عليها أيّ تجديد. ولو قارنّا تجديد حياة السنّة المشرقية في العالم الشرقي نجد أنها اكتشفت بجهود علماء الشرق والغرب خاصّة. فاصطلاح «المشرقيين» يُراد به الحكمة أو الفلسفة، والمشرقيّون يعرفون ذلك، فلا حاجة إلى ذكره»[٤٧]. ولهذا فلنتقلّد الشعار المعروف الذي رفعه ماركس: «يا عمّال العالم، اتّحدوا»، وخطابه الخاص بالمشرقيّين في العالم: «يا أيّها المشرقيّون، اتّحدوا»[٤٨].

فالمشرقيون بنظره هم عارفون، وعلاوةً على ذلك فإنّ توجّههم كان متعلّقاً فقط بشرق هذا العالم وغربه. أولئك حفنة من المجهولين الذين لا يتجاوز عددهم عدد أصابع اليد[٤٩]. يريد كوربان في الحقيقة أن يعرِّف للعالم الحكمة المشرقية الإيرانية. ويضيف: إن المستقبل في أيدي هذه المجموعة، ويعتمد على جهودهم. وكان يقول أيضاً، في مقام التعبير عن شغفه بالفلسفة الإيرانية، وتعلُّقه بها: نحن إيرانيون، ونحن شيعة[٥٠]. ولكنْ بحسب الظاهر لم يكن إيرانياً، ولا شيعياً. وإنّما ينقل كوربان كلّ ما عرفه من الحكمة الشرقية الإيرانية؛ ليبقى محفوظاً في ذاكرة الأجيال القادمة[٥١]. وهو يعتقد أن ذلك تكليفٌ على عاتقه، وأن هذه رسالة لا بُدَّ من إيصالها إلى مسامع الآخرين؛ لتبقى حيّةً وحاضرة في خضمّ المسائل المطروحة في كلّ زمان[٥٢].

الهوامش

(١) أقيم المهرجان الكبير بمناسبة الذكرى المئوية لولادة هنري كوربان، الفيلسوف الفرنسي الشهير، والمتخصِّص بالدراسة حول الإسلام وإيران، في مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية، في شهر آذر من العام ١٣٨٣هـ.ش. وبهذه المناسبة ألقيت هذه المقالة، وتبنّى تحريرها القيِّمون على المهرجان.

(٢) فكوربان في أغلب مؤلفاته حول الشيعة، كما في المجلد الأول من كتابه (في الإسلام الإيراني)، أو في محاوراته ومكاتباته مع العلاّمة الطباطبائي، كان يتحدَّث حول مظلومية التشيع في العالم الاستشراقي (الشيعة، مذاكرات ومكاتبات البروفسور هانري كوربان مع العلامة الطباطبائي، تهران، ١٣٨٢: ١٠).

ويدافع هو بنفسه عن ذلك. فيقول مثلاً: «أعتقد، خلافاً لعقيدة جميع المستشرقين الماضين، بما يلي: إن مذهب التشيع هو مذهب حقيقي وأصيل، وله جذور ثابتة وعريقة، ويتمتع بمشخصات وسمات المذهب الحقيقي. وأما الصورة التي قدمها المستشرقون المتقدّمون عن التشيُّع إلى العالم الغربي فلا أساس لها من الصحة، وتنم عن جهلٍ وعدم معرفة وإحاطة بالواقع».

(٣) يراجع حول ظهور مذهب التشيع وما يتعلَّق به من الآراء والتعليقات المختلفة التي ذكرت في هذا الصدد: الشيعة: ١٨ ـ ١٩.

(٤) هذا القول الذي تبنّاه بعض علماء أهل السنة في ذلك الوقت، وأظهر إلى العلن، كان بنفسه باعثاً ودافعاً لكبار علماء الشيعة أن يتصدوا لإثبات هوية مذهب التشيُّع وأصالته، كأمثال: القاضي نور الله التستري. ولذلك فإن التستري عرَّف الشيعة في كتابه مجالس المؤمنين الشيعة بالخصائص الأساسية والحقّة التي يتصفون بها. هذا على عكس ما هو شائع عنه، من أنه لم يبدع في التعريف بهم، والكشف عن تميزهم. وبهذا يظهر أن الذين كتبوا حول مذهب التشيُّع ليس لديهم أدنى اطلاع حولهم، ومعرفة بهم.

(٥) تناول كوربان في كتابه (الإسلام في إيران ١: ١٥ ـ ٢٢)، في فصل تحت عنوان «الأفكار المسبقة حول التشيُّع» (ترجمة فارسية، السيدة مرسده همداني، عرفان إيران ١١: ٥٥ ـ ٦٥)، الأفكار والتصوُّرات المسبقة والرائجة لدى المحقِّقين الغربيين التي ذكروها، نقداً وتحقيقاً.

(٦) ذكر كوربان مراراً وتكراراً أفكار الشيعة الأولية والأساسية في مسألة تطوُّر الشيعة. فلذلك من أراد معرفة تلك الأفكار عليه أن يراجع مسألة تقدُّم الشيعة في كتاب الشيعة: ٥٨، ٦٤. والملفت للنظر أن العلامة الطباطبائي قد تنبَّه إلى هذه النكتة الميتولوجية في محاوراته، وأكّد على ضرورة الرجوع إلى أصل التشيع.

(٧) هانري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٢، ترجمه: جواد طباطبائي، انتشارات كوير، تهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٨) بالمقدار الذي اطّلع عليه المؤلِّف فإنه يوجد كتابٌ واحد مستقلّ تحت عنوان: (الولاية). وقد ترجم إلى اللغات الأوروبية، وهو الكتاب الذي ألّفه راتكه (Radtke) وأكين (O.Kane) تحت عنوان: The concept of sainthood in Early Islamic Mysticism محقّقو المتصوفة، وهو عبارة عن ترجمة وتعليقة على رسالتين للحكيم الترمذي. فهذا الكتاب الذي يحمل عنوان مفهوم الولاية في عهد بداية العرفان الإسلامي (ترجمة: مجد الدين كيواني، طهران، ١٣٧٩هـ.ش) قد ترجم إلى اللغة الفارسية. والمشكلة التي واجهت المستشرقين، وبالخصوص محقّقي المتصوِّفة، حول مسألة الولاية هي أن هؤلاء لم يرجعوا إلى مؤلَّفات الشيعة وأحاديثهم المرويّة عن أئمّة الشيعة. أضِف إلى ذلك أنهم أخرجوا مذهب الشيعة عن الدين الإسلامي منذ البداية، فإنهم عجزوا عن إيجاد بحث الولاية في التصوُّف، فلذلك تلحظ بشكلٍ واضح الإبهام في هذا الكتاب.

(٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٤.

(١٠) وقد قال هو نفسه لأحد كبار العرفاء المعاصرين: إن رسالة ولاية الفقيه (تهران، انتشارات حقيقت، ١٣٨١هـ.ش)، للمرحوم الحاج ملاّ سلطان محمد كنبادي، هو من أهم الكتب الفارسية التي تناولت هذا الموضوع، فإنّ هذا التفاوت بين هذه المعاني قد اتَّضح له بشكلٍ جلي وواضح.

(١١) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٤.

(١٢) المصدر السابق: ٦٨.

(١٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٩.

(١٤) المصدر السابق: ٤٧.

(١٥) الشيعة: ٥٨.

(١٦) الشيعة: ٥٩.

(١٧) يراجع حول هذه الشجرة مقالة الكاتب، بعنوان: «التصوف العلوي، مقالٌ في باب انتساب طبقات الصوفية إلى الإمام عليّ عليه السلام»، عرفان، إيران، العدد ١٧، خريف سنة ١٣٨٢.

(١٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٦٩. يقول العلامة الطباطبائي: إن إحدى الدلائل المهمة والأساسية لهؤلاء على أنّ هذه الطوائف قد استوحَتْ أفكارها واستلهمتها من علوم آل البيت عليهم السلام، باستثناء طائفةٍ واحدة منها، وهي الطائفة التي أخذت تعاليمها من الإمام الأوّل، وهو أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام. فمن وجهة نظر العلامة الطباطبائي كان الانتساب إلى أهل البيت ومحبتهم في تلك الحقبة الزمانية ذنباً لا يغتفر، ويعاقَب عليه من قبل السلطة الحاكمة، المتمثّلة بالخلفاء وأتباعهم من الظَّلَمة. فما هي الفائدة والثمرة التي ترجوها هذه الطوائف وتصبو إليها من دعوى انتسابها إلى الأئمة عليهم السلام؟ (الشيعة: ٢٤).

(١٩) الشيعة: ٥٩.

(٢٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٧.

(٢١) المصدر السابق: ٤٧.

(٢٢) الشيعة: ٥٩.

(٢٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٧٧.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٧٨.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٦٩.

(٢٧) المصدر السابق: ٥ ـ ٥٤.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٧٢.

(٢٩) المصدر السابق: ٤٤

(٣٠) بالنسبة إلى المرحوم نور علي شاه فقد أقدم ميشل دوميرا (Mihel de miras) المتولّد في سنة ١٩٧٣م، وهو أحد تلامذة كوربان، على تأليف كتابٍ باللغة الفرنسية، تحت عنوان: الطريقة المعنوية للعارف الإيراني نور علي شاه. وأما عنوانه بالفرنسية فهو كالتالي: La method dun maire du soufisme Nur Alishah spirituelle. وقد كتب كوربان نفسه تعريفاً حول المرحوم نور علي شاه في مقدّمة الكتاب. ومن أجل التعرُّف على هذا الكتاب، ولمزيدٍ من الاطلاع حوله، يراجع الكتاب الذي يحمل العنوان التالي: «الطريقة المعنوية للعارف الإيراني نور علي شاه»، السيدة مرسده الهمدانية، عرفان إيران ١٣: ١٢٢.

(٣١) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٨ ـ ٤٤٤.

(٣٢) لم يكن كوربان متفائلاً لوضع الدراسات الشرق أوسطية التي قام بها الباحثون الغربيون، ولذا كان

يسعى ـ كما صرّح بذلك ـ إلى جعل الرسالة الروحية للحكمة الإيرانية، بدلاً من الخبراء المختصين بالدراسات الشرق الأوسطية، لتكون متاحة للفلاسفة (الفلسفة الإيرانية: ٨). فعدم اعتماد وثقة كوربان بدراسات المحقّقين حول الشرق الأوسط وإيران خلقَت لديه روحاً وإرادة نضالية ومعارضة لهم.

(٣٣) ومن أكثر الأشعار عذوبة وحلاوة التي تدل على هذا الرابط المعنوي في الشعر الفارسي العرفاني هو ما تجده في مؤلّفات صوفيّي إيران الكبار، ابتداء من سناي وانتهاءً بمولوي وحافظ. وقد أعجب كوربان كثيراً بالأشعار الحماسية والعرفانية لكبار الصوفية، أمثال: الفردوسي، والعراقي، والعطّار، وحافظ. ولذلك قام بترجمة بعض أشعارها، وتفسيرها إلى اللغة الفرنسية. وقد حاول من خلال هذا الطريق العبور إلى حريم الشعر العرفاني الفارسي المقدّس، ولكن تمحور أكثر اهتمامه حول حلّ الرموز العرفانية لهذه الأشعار، والمقارنة بينها وبين المفاهيم الدينية لبلاد فارس القديمة وحكايات ابن سينا والسهروردي الاستعارية والكنائية.

(٣٤) La philosophie iranienne, pp.11 - 12 تمّت الترجمة مع قليلٍ من التصرُّف. وقد نقلت من مقالةٍ تحت عنوان: «في ضيافة العالم المعنوي»، تأليف: يحيى بونو، ترجمة: غلام رضا ذات عليان، من فصل تحت عنوان: أحوال وأفكار كوربان، طهران، ١٣٧٩: ٩٦.

(35) 1. 1. p. x En Islam iranien vol.

(36) En Islam iranien. Vog. 1. p. 12.

(٣٧) المشارع، مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق٢: ٥٠٣، تصحيح: هنري كوربان.

(٣٨) علماً أن هذه الطائفة كانت تمثّل تاريخياً عرفاء ومشايخ الصوفية أيضاً، إلى أن وصل مدى تأثيرهم وقدرتهم حدَّ تأثير السيف البتّار، بل تمكّنوا من خلال جذب القلوب من نشر الإسلام وإشاعته في البلاد، كالهند وأوروبا الشرقية والصين، ما يعني أن التصوف الإسلامي الإيراني كان مقتضياً وموجباً لبسط الإسلام وانتشاره وتوسعته.

(٣٩) فمن أجل التعريف بابن سينا الحكيم والعارف المتأخِّر ترجم كوربان رسائله الرمزية إلى اللغة الفرنسية وشرحها. وكان هدفه من اهتمامه بذلك إظهار هذه الرموز، والتعريف بالوجه الآخر لابن سينا، حتى أنّ أتين زيلسون ـ أستاذ كوربان ـ والمحافل الأكاديمية لم يكن لديهم أدنى اطلاع ومعرفة بهذا الوجه الآخر لابن سينا.

(٤٠) En Islam iranien. Vol. p. 122. منقولة من ترجمة فارسية لأحوال وفكر كوربان: ٩٥.

(٤١) الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ١٣١ إلى آخر الكتاب.

(٤٢) المصدر السابق: ٨.

(٤٣) المصدر السابق: ١٣٢.

(٤٤) والأساس في فصل تحت عنوان: «قصّة الغرب في السابق وقصّته اليوم» في كتاب الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ٤٩ ـ ٤٤.

(٤٥) الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ٢٣.

(٤٦) المصدر السابق: ٤٤.

(٤٧) تاريخ الفسفة الإسلامية: ٣٦٤.

(٤٨) ذكر كوربان هذه العبارة في آخر كتاب الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ١٣٨. وفي أواخر محاوراته (خاطرة من خواطر كوربان): ١٦٨.

(٤٩) الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ٤٩.

(٥٠) ذكر كوربان هذه العبارة تكراراً في محاوراته ((خاطرة من خواطر كاربن)، شهرام بازوكي، تهران، ١٣٨٢: ١٦٨ ـ ١٥٧). وقد أشار أيضاً الأستاذ السيد حسين نصر في أكثر من موقع إلى أن كوربان قبل أن يشرع بكلامه كان يقول عبارة مفادها «نحن شيعة». (المصدر السابق: ٤٤).

(٥١) وهذا عنوان الفصل الموجود في أواخر كتاب الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ١١٤ ـ ١٠٩.

(٥٢) الفلسفة الإيرانية والفلسفة التطبيقية: ١٣.

تفسير الفعل الاختياري

مقارنةٌ بين مدرستي الإصفهاني والنائيني

د. الشيخ حسن آقا نظري(*)

تمهيد

الاختلاف الجوهري بين مدرسة المحقق الإصفهانيرحمه الله من جانب ومدرسة المحقق النائينيرحمه الله من جانب آخر حول تفسير كيفية صدور الفعل الاختياري والعناصر الموجدة له في النفس يؤثّر في منهج التحقيق في العلوم الإنسانية. حيث تستند الأفعال الاختيارية في المدرسة الأولى إلى العلة التي هي صفة من صفات النفس بعنوان الإرادة، وتستند في المدرسة الثانية إلى الدليل الذي يسمّى بعنصر الاختيار وترجيحاته.

١. تفسير الفعل الاختياري من منظار مدرسة المحقِّق الإصفهانيرحمه الله

المشهور بين الفلاسفة أن الأفعال الاختيارية بأنواعها المختلفة مسبوقة بالإرادة، وأنها إذا بلغت في حدّها التام تغير علة تامة لها. وتبعهم في ذلك جماعة من الأصوليين المتأخرين، منهم: المحقق الخراساني، حيث صرّح بأنه «لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة. والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها هي الطلب، فلا محيص عن اتّحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة»[1]. ونتيجة ذلك أن الإرادة إذا بلغت حدَّها التام وجب صدور الفعل من الفاعل في الخارج، واستحال تخلُّفه عنه، لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة. واعترف

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلميّة لمركز بحوث الحوزة والجامعة.

بهذا التفسير المحقق الإصفهاني‏ حيث عبَّر بقوله: «إن الإرادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأن معناه صدور المعلول بلا علّة تامة. وإذا بلغت ذلك الحدّ امتنع تخلّفه عنها، وإلاّ لزم تخلُّف المعلول عن علّته التامّة»[٢]. وعلى هذا كانت الإرادة علة تامة للفعل، بقاعدة أن الممكن ما لم يجب وجوده بالغير لم يوجد. وعلى هذا إذا بلغت إرادة الإنسان حدَّها التامّ تصير علّة لتحريك العضلات نحو الفعل، فيوجد الفعل.

٢. تفسير الفعل الاختياري من منظار المحقّق النائيني

مدرسة المحقق النائيني‏ أصرّت على أن الاختيار فعل نفساني وراء الفعل الخارجي، ويعبر عنه تارةً بالمشيئة؛ وأخرى بإعمال القدرة؛ وثالثة بالاختيار. وقيامه بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف، والحال بالمحلّ. فالفعل الخارجي مرتبط بالاختيار وإعمال القدرة من النفس، وهذا الفعل النفساني ليس معلولاً للإرادة، بل هو فعل النفس، وتحت سلطانها وقدرتها مباشرة، كانت هناك إرادة أم لم تكن. ولذلك كان بإمكان النفس بعد الإرادة أن تقوم بإعمال قدرتها نحو الفعل في الخارج، وأن لا تقوم بإعمالها، فليست بعدها مقهورةً ومضطرّة إلى التحرُّك. ولا فرق في سلطنة النفس على الفعل بين وجود الإرادة فيها وعدم وجودها؛ فإنها إنْ شاءت الفعل فعلت، وإنْ لم تشأ لم تفعل، سواء أكانت إرادة فيها أم لا. وعلى هذا فكلا الفعلين اختياري؛ أما فعل النفس فهو بالذات، لا باختيار آخر، وإلاّ لزم التسلسل؛ وأما الفعل الخارجي فهو اختياري بالاختيار. وعلى هذا يصدر الفعل من الإنسان بالاختيار الذي أوجدته النفس، فلهذا يكون خارجاً عن قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد. وبعبارة أخرى: إن قوانين العلّية لا تشمل الأفعال الاختيارية للإنسان، فالإنسان حين يلتفت إلى عملٍ ما، كالصلاة، وتنقدح في نفسه الإرادة الجدّية الكاملة لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة، بمعنى يخرجها عن قدرة الإنسان. فالنفس حتّى بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرك نحو الصلاة أو لا تتحرك. وحين تصدر منها الصلاة قد صدر ـ في الحقيقة ـ من النفس بعدما تمّت عندها الإرادة عملان طوليان:

أحدهما: فعل خارجي، وهو الصلاة؛ **والآخر**: فعل نفساني قائمٌ بصقع النفس، وهو أسبق رتبة من الفعل الخارجي، وهو تأثير النفس وإعمالها للقدرة. فالفعل يوجد بإعمال القدرة والاختيار. وهذا الفعل النفساني ـ وهو إعمال القدرة والتحرك والتأثير ـ نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محلّه، كالإرادة. وهذه الحملة والتحرّك التي هي فعلٌ نفساني ليست معلولة للإرادة، وفقاً لقوانين العلّية، بل النفس بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرّك نحو الفعل وأن لا تتحرَّك. وإذا لاحظنا هذين الفعلين نرى أنهما اختياريّان؛ أما فعلها الأول، وهو توجّه النفس وتأثيرها، فهو أمر اختياري؛ إذ لم يتحتَّم ولم يصبح وجوده ضرورياً بالإرادة حتّى يلزم خروجه من الاختيار؛ وأما فعلها الثاني، وهو الفعل الخارجي، كالصلاة، فهو وإن أصبح ضرورياً بعد الاختيار، لكنّ هذه الضرورة لا تنافي الاختيار؛ لأنها ضرورةٌ نشأت من الاختيار؛ إذ نشأت من الفعل الأول الذي هو عن اختيار النفس وإعمالها لقدرتها، والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الاختيار[٣]. وعلى هذا التفسير يورد الإشكال على ما طرحه المحقق الإصفهاني رحمه الله حول الفعل الاختياري.

٣ـ مناقشة المحقّق النائيني لما اختاره المحقّق الإصفهاني رحمه الله

إن الإرادة لا يمكن أن تكون علّة تامة للفعل الاختياري؛ إذ فرضها علة تامة له يستلزم عدم كون العضلات منقادة للنفس في حركاتها، مع أن النفس تامّة التأثير وجداناً في العضلات، ولا مزاحم لها في سلطانها، وتأثير النفس في عضلاتها هو اختيارها. فالاختيار مرتبة أخرى بعد الإرادة، وهو مناط اختيارية الأفعال، وهو فعل النفس وعليتها وتأثيرها، وحيث إنه عين الاختيار فلا يحتاج إلى أمرٍ آخر يكون به الاختيار فعلاً اختيارياً. وما يمكن أن يتوهم أن الفعل الاختياري ممكن وحادث، فيحتاج إلى علّة تامة، بحيث يكون ترتُّبه عليها ترتُّباً قهرياً، نظير: ترتُّب العمل على الإرادة قهراً، يدفَع بالفرق الجوهري بين الفعل الاختياري وغيره من الممكنات؛ فإن الفعل الاختياري لا يحتاج إلاّ إلى الفاعل، مع وجود المرجِّحات لاختيارها، من دون حاجة إلى علّةٍ تامة، بخلاف ما عداه؛ فإنه موقوفٌ على العلّة التامة[٤].

د ـ أجوبة المحقّق الإصفهاني على إشكال المحقق النائيني

إن الالتزام بما يسمّى عنصر الاختيار إما لأجل استناد حركة العضلات إلى النفس، حتى تكون النفس فاعلاً ومؤثّراً، بخلاف استنادها إلى صفة النفس التي تسمّى بالإرادة، فإن المؤثّر فيها تلك الصفة، لا النفس؛ وإما لأجل أن الإرادة، حيث إنها صفة قهرية منتهية إلى الإرادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتّب عليها قهرياً غير اختياري. فلا بُدَّ من فرض فعل نفساني، وهو عين الاختيار، لئلاّ يكون الفعل من جهة الصفة القهرية قهراً.

فإنْ كان الأول ففيه: إن العلة الفاعلية لحركات العضلات هي النفس بواسطة اتّحادها مع القوى، والعلم والإرادة والقدرة مصحِّحات وشرائط لفاعلية النفس. والفعل مستند إلى النفس، وهي العلة الفاعلية، دون شرائط الفاعلية، فإن المقتضَى (بالفتح) يستند إلى المقتضي (بالكسر)، دون الشرائط، وإن كان له ترتُّب على المقتضي وشرائطه. فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محقِّقاً للاستناد.

وإنْ كان الثاني ففيه: إن الأمر المسمّى بالاختيار إنْ كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها فلا محالة لا مطابق له في النفس، ليكون أمراً ما وراء الإرادة؛ إذ ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول. وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون لها مطابق؛ فالأمور الانتزاعية لا واقع موضوعياً لها. وإنْ كان أمراً قائماً بالنفس فقيامه لها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة، ولا فرق بين ترتُّب حركة العضلات على الاختيار أو الإرادة، فكلّ ما هو محذور ترتّب حركة العضلات على صفة الإرادة واردٌ على ترتُّب الحركات على الصفة المسمّاة بالاختيار؛ فإنها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتّب عليها كذلك.

وإنْ كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الكيف بالمتكيف، ففيه: **أولاً**: إن النفس بما هي، مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة، لا فعل لها. وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرَّت سابقاً هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة

المتخيلة. كما أن استناد الإبصار والإسماع إليها أيضاً بلحاظ أن هذه القوى الظاهرة من درجات تنزُّل النفس إليها. ومن الواضح أن الإيجاد النوري المناسب لإحدى القوى المذكورة أجنبيّ عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر ممّا لا بُدَّ منه في كلّ فعل اختياري، بداهة أنّ النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلاّ هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوّة العضلانية.

وثانياً: إن هذا الفعل النفساني المسمّى بالاختيار إذا حصل في النفس فإنْ ترتّب عليه حركة العضلات، بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة. وهذا الفعل النفساني حال الفعل، وصفة الإرادة. فما المانع عن كون الصفة علة تامة دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة؟

وثالثاً: إن الاختيار الذي هو فعل نفساني إنْ كان لا ينفكّ عن الصفات الموجودة في النفس، من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلاً قهرياً؛ لكون مبادئه قهرية لا اختيارية؛ وإنْ كان ينفكّ عنها، وإن تلك الصفات مرجِّحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلاّ بعلّته التامة(٥).

٥ـ مناقشات السيد الخوئي لأجوبة المحقِّق الإصفهاني

إن ما أفاده المحقّق الإصفهاني من الأجوبة عن إشكال المحقّق النائيني يتلخَّص في النقاط التالية:

الأولى: إن النفس تتّحد مع كافّة قواها الباطنة والظاهرة. ولذا قد اشتهر في الألسنة أن النفس في وحدتها كلّ القوى. فبطبيعة الحال إن الأفعال التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها؛ لفرض أنها من شؤونها، ومن مراتب وجودها، ومنقادة لها تمام الانقياد، فلا يصدر منها فعلٌ إلاّ بأمرها.

الثانية: إنه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى. ومن المعلوم أنّ شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار.

الثالثة: إن النفس في وحدتها لا تؤثِّر في شيءٍ من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الإرادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض

والبسط في مرتبة القوة العضلانية، فتكون الإرادة الجزء الأخير من العلّة التامة.

ويناقش في النقطة الثانية والثالثة.

أمّا النقطة الثانية فيرِدُ عليها: إن للنفس أفعالاً تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة، أي من دون توسيط إحدى قواها الباطنة والظاهرة، ومنها: البناء القلبي، فإن لها أن تبني على شيءٍ وأن لا تبني عليه. وليس البناء فعلاً يصدر من قوّةٍ من قواها، كما هو ظاهر. ومنها: قصد الإقامة عشرة أيام، فإنّ لها أن تقصد في موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطنتها، مع قطع النظر عن وجود كافة قواها. وبعبارة أخرى: إن الأفعال التي تصدر من النفس بواسطة تلك القوى جميعاً مسبوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوّة العضلانية وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدى تلك القوى. فما أفاده‌ﷺ من أن أفعال تلك القوى أجنبية عن الاختيار مبنيّ على جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، ولذلك قال: ما هو فاعله والمؤثّر فيه. ولكنْ قد عرفتَ بشكل واضح أن تلك الأفعال في طول الاختيار، وفاعله هو النفس. فالنتيجة أن الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال من جهتين:

الأولى: إن الاختيار يصدر من النفس بالذات، لا بواسطة اختيار آخر، وإلاّ لذهب إلى ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطته، لا بالذات.

الثانية: إن الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيءٍ من قواها، دون تلك الأفعال، حيث إنها تصدر منها بواسطة هذه القوى[٦].

وأما النقطة الثالثة فإن النفس لها السلطنة على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوى بكافّة أنواعها تحت تصرّفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها، وهي مؤثّرة فيها تمام التأثير، من غير مزاحم لها في ذلك. ولو كانت الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات، ومؤثّرة فيها تمام التأثير، لم تكن للنفس تلك السلطنة، ولكانت عاجزة عن التأثير فيها، مع فرض وجودها. وهو خاطئٌ؛ لأن الصفات التي توجد في أفق النفس غير منحصرة بصفة الإرادة، بل لها صفات أخرى، كصفة الخوف ونحوها. **هذا من ناحية**.

ومن ناحيةٍ أخرى إن صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتَّب عليها آثار قهراً، وبغير اختيار وانقياد للنفس، كارتعاش البدن، واصفرار الوجه، ونحوهما. ومن المعلوم أن تلك الأفعال خارجةٌ عن الاختيار؛ حيث كان ترتُّبها عليها كترتُّب المعلول على العلة التامة. فلو كانت الإرادة أيضاً علّة تامّة لوجود الأفعال فإذن ما هي نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة على صفة الإرادة والأفعال المترتّبة على صفة الخوف؟ إذ على ضوء هذه النظريّة هما في إطارٍ واحد، فلا فرق بينهما إلا بالتسمية فحَسْب، من دون واقع موضوعي لها أصلاً"[٧].

إلى هنا نحصل على هذه النتيجة، وهي أن الاختلاف بين الأعلام يتركَّز في أن المحقّق الإصفهاني‏رحمه الله يصرِّح بأن الاختيار ـ الذي هو فعل نفساني ـ إنْ كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس، من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلاً قهرياً؛ لكون مبادئه قهريّة، لا اختيارية؛ وإنْ كان ينفكّ عنها، وأن تلك الصفات مرجِّحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلاّ بعلّته التامّة. وتوهُّم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجِّح في الأول دون الثاني من الغرائب[٨].

ومناقشة السيد الخوئي‏رحمه الله تبتني على أن ما أفاده‏رحمه الله مبنيّ على عموم قاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأنه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية. **هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى** إن الإرادة، وكذا غيرها من الصفات النفسانية، لا تصلح أن تكون علّة تامة لوجود الفعل في الخارج. **ومن ناحية ثالثة** إن الصفات الموجودة في النفس، كالعلم والقدرة والإرادة وما شاكلها، ليست من مبادئ وجود الاختيار وتحقُّقه في النفس؛ كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباين لها، حيث إنه فعل النفس وتحت سلطانها. وهذا بخلاف تلك الصفات، فإنها أمورٌ خارجة عن إطار اختيار النفس وسلطانها. وعلى ضوء هذه النواحي يظهر أن ما أفاده‏رحمه الله، من أن الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس مع هذه الصفات علة ناقصة، لا تامّة، مع أن المعلول لا يوجد إلاّ بوجود علّته التامّة، خاطئ جدّاً؛ والسبب في ذلك: **أولاً**: ما تقدَّم من أن الاختيار ذاتي للنفس، فلا يعقل انفكاكه عنها، وليس

حاله من هذه الناحية حال سائر الأفعال الاختيارية. **وثانياً**: إن الفعل لا يفتقر في وجوده إلى وجود علّة تامّة له، بل هو يحتاج إلى وجود فاعل، والمفروض أن النفس فاعلٌ له، فإذن لا معنى لما أفاده من أن الفعل ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى علّة تامّة[٩].

٦ـ حلّ المشكلة من منظار الشهيد الصدر

نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة. وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان على الجبر، كما نوضّح ذلك في عدّة نقاط:

الأولى: إن قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدةً قام عليها البرهان فلا معنى للالتزام بالتخصيص؛ اذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد. ولكنّ الصحيح أنها ليست قاعده مبرهنة، بل هي قاعدة وجدانية من المدركات الأوّلية للعقل، وإنْ كان قد يبرهن على ذلك بأن الحادث لو وجد بلا علّة ووجوبٍ للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجِّح، وهو محالٌ. لكنّك ترى أن استحالة الترجيح أو الترجُّح بلا مرجِّح هي عبارة أخرى عن أن المعلول لا يوجد بلا علّة. إذن فلا بُدَّ من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، مع التخلُّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية.

الثانية: إن الفطرة السليمة تحكم بأن مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود. وهنا أمران، إذا وجد أحدهما رأى العقل أنه يكفي لتصحيح الوجود:

أحدهما: الوجوب بالغير، فإنه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين، ويصحّح الوجود.

والثاني: السلطنة. فلو وجد ذاتٌ في العالم يملك السلطنة رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود. وتوضيح ذلك: إن السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلٍّ منهما في شيء. فهي تشترك مع الإمكان في أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكنّها تختلف عن الإمكان في أن الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقُّقه إلى مؤنة زائدة، وأما

السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيءٍ آخر إليها؛ لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلفٌ، بينما في الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلى ضمٍّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان. إذن فالسلطنة لو وجدت فلا بُدَّ من الالتزام بكفايتها.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة. وتمتاز عنه بأن صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، لكن صدوره عن السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل). وقد فرضنا أننا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأن له أن يفعل، وينتزع الفعل من السلطنة ـ باعتبار وجدانها لهذه النكات ـ مفهوم الاختيار، لا من الوجوب، ولا من الصدقة.

وقد تحصَّل أن المطلوب في هذه النقطة الثانية أنه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقة للاختيار، وكفت في صدور الفعل.

الثالثة: وجود هذه السلطنة في الإنسان. لا شكَّ أن السلطنة في وجود الإنسان لا برهان عليها، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلاً: إنّنا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإننا حين يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عملٍ لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة، بناء على دعوى أن حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضوري، من قبيل: حالة الجوع أو العطش أو حالة الحبّ أو البغض. وعلى هذا كما أن حالة الحب أو البغض إثباتها لا يحتاج إلى البرهان، بل إنها أمر وجداني لا غبار فيه، كذلك السطنة في وجود الإنسان بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية(١٠).

نتيجة البحث

الاختلاف الجوهري في المدرستين في مسألة كيفية صدور الفعل الاختياري من النفس.

وهذا الاختلاف يتركَّز في أن هذا الفعل يستند إلى العلة التي تسمّى بالإرادة،

بما أنها صفة من صفات النفس، كالخوف، أو أنه يستند إلى عنصر الاختيار، الذي هو فعلٌ ذاتي من النفس، يصدر عنها بلا وساطة قوّة من قواها.

وهذا الاختلاف يؤثّر في منهج التحقيق في العلوم الإنسانية، حيث إذا كانت الإرادة علّة تامة في صدور الأفعال الاختيارية، على رأي المحقّق الخراساني‏ والمحقق الإصفهاني‏، فلا فرق جوهري بين منهج تحقيق العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، حيث يستنتج الفرضية من المعلومات السابقة المرتبطة بالمشكلة، ثم تطرح على ساحة التجربة؛ فإنْ أيّدتها القرائن التجريبية فيحكم بأنّها نظرية علمية قابلة للاعتماد عليها؛ وإنْ أبطلتها التجربة فلا تقبل على أنّها نظرية علمية، بلا فرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. ولكنْ إذا قلنا بأن الاختيار هو العنصر الأساس لصدور الأفعال، كما هو مبنى مدرسة المحقّق النائيني‏، فهو يتأثّر بالترجيحات العقلية والفكرية، وعلى هذا تصدر الأفعال عن دليل، لا عن علّة خارجية. ومن هذه النقطة ينطلق الفرق الأساسي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، من جهة منهج التحقيق، حيث إنّه في القسم الأول لا بُدَّ من تحقيق دليل الأفعال الاختيارية، والعوامل التي صارت مرجِّحة لعنصر الاختيار، ولكنْ في القسم الثاني لا بُدَّ من التفحُّص عن العلة الخارجية.

وعلى ضوء هذا الاختلاف يمكننا أن نقول: إن الحوادث في ساحة العلاقات الاجتماعية تابعة للقاعدة والدليل، ولكنّ الحوادث الطبيعية في العلوم الطبيعية تابعة للقانون العيني الحاكم عليها.

الهوامش

(١) كفاية الأصول: ٦٧، مؤسّسة آل البيت‏، قم، ربيع الأول، ١٤٠٩هـ.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٦٩، مطبعة الطباطبايي، قم، بلا تا.

(٣) السيد الخوئي، أجود التقريرات (تقرير بحث المحقّق النائيني) ١: ١٣٩ ـ ١٣٥، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، ١٤١٩هـ.

(٤) نهاية الدراية ١: ١٦٨.

(٥) نهاية الدراية ١: ٩ ـ ١٦٨.

(٦) الشيخ الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقرير بحث السيد الخوئي) ٢: ٦٢، مكتبة الداوري، قم، ١٣٨٤هـ.

(٧) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٥٤.

(٨) نهاية الدراية ١: ١٦٩.

(٩) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٦٦.

(١٠) السيد كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقريراً لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله)، الجزء الثاني من القسم الأول: ٢ ـ ٨١، دار البشير، قم، ١٤٣٠هـ.

الشهيد الصدر

والأسس البديهيّة لحساب الاحتمالات

د. محمود مرواريد(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١. مدخل

يُعدّ حساب الاحتمالات فرعاً من الرياضيات، حيث تشعَّب وتفرّع كثيراً في الآونة الأخيرة. وعلى الرغم من أن جذور هذه النظرية تعود إلى القرن السادس عشر للميلاد، حيث نشاهدها في الرسائل المتبادلة بين باسكال وفرما، ولكنها حتى بداية القرن العشرين لم تتبلور على شكل منظومةٍ بديهية[1]. وفي بداية القرن العشرين كان عالم الرياضيات الروسي (كولموغروف) هو أوّل مَنْ أجرى تبويباً للأصل البديهي لنظرية حساب الاحتمالات[2]. وفي هذا التبويب ـ مثل جميع منظومات الأسس البديهية ـ يؤخذ عددٌ من المسائل الجوهرية بوصفها من الأسس والقواعد البديهية[3]، ليتمّ استنتاج القضايا منها، وفقاً للطريقة القياسية. تعرف الأسس البديهية لكولموغروف في الوقت الراهن إلى حدٍّ ما بوصفها من الأسس البديهية الثابتة لحساب الاحتمالات، وهناك بطبيعة الحال تبويبات أخرى للقواعد والأسس البديهية لحساب الاحتمالات، ولكنَّها في الغالب تعادل الأسس البديهية لـ (كولموغروف).

والملفت للانتباه أنّ نظرية حساب الاحتمالات منذ بداية ظهورها وحتّى الآن كان لها صلات متنوّعة بالدراسات الفلسفية. فقد كان لهذه النظرية استعمالات

(*) باحثٌ متخصِّص في الدراسات الفلسفيّة والإبستمولوجيّة.

وتأثيرات متنوّعة في مختلف الفروع الفلسفية من جهة، كما كانت مثاراً لظهور الكثير من التساؤلات الفلسفية من جهةٍ أخرى. فعلى سبيل المثال: عمد بعض الفلاسفة إلى توظيف نظرية حساب الاحتمالات في بيان وشرح المنهج المعرفي للعلوم التجريبية، وتفسير بعض المفاهيم المعرفية، وتنسيق برهان النظم على إثبات وجود الله، وما إلى ذلك من الموارد.

لقد أثار توظيف هذه النظرية في الفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى تساؤلاً هامّاً لدى الفلاسفة، حيث قيل: ما هو التفسير أو التفسيرات التي يمكن تقديمها بشأن مفردة «الاحتمال» التي تلعب الدور الأهم في نظرية حساب الاحتمالات؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو سنخ الحقيقة التي تعبّر عنها الجمل المشتملة على مفردة «الاحتمال»؟ فهل هي تعبّر عن أمر خارجي أو ذهني أو منطقي؟

فعندما نقول على سبيل المثال: (إذا ألقيت العملة على الأرض سيكون احتمال ظهور وجه النقش هو ٥٠٪) هل نكون قد أخبرنا عن حقيقة خارجية مستقلّة عن أذهاننا أم أننا نخبر عن مراتب لحالاتنا الذهنية، أم أننا نخبر بذلك عن وجود علاقة منطقية بين القضايا؟

لقد قدَّم الفلاسفة الغربيون تفسيرات مختلفة عن مفهوم الاحتمال، لا يتَّسع المجال هنا للبحث في تفاصيلها. بَيْد أن الملفت للانتباه أنه على الرغم من الاختلاف الكبير حول تفسير مفهوم الاحتمال هناك شبه إجماع على النظرية الصورية والرياضية للاحتمالات. والاعتقاد السائد بشكل عامّ هو القول بأن شرط كفاية أيّ تفسير لمفهوم الاحتمال هو أن يُنتج الأسس البديهية لحساب الاحتمالات، أو أن ينسجم معها في الحدّ الأدنى.

لقد كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر أوّل مفكّر مسلم يتنبَّه إلى أهمية نظرية حساب الاحتمالات، وعمد إلى توظيفها على نطاقٍ واسع في البحوث الفلسفية. حيث قام باستثمارها في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)؛ من أجل حلّ مسألة الاستقراء، وشرح اعتبار المتواترات والمحسوسات والحدسيّات، وتقرير برهان النظم على إثبات وجود الله، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى. كما قام الشهيد الصدر

بتوظيف نظرية حساب الاحتمالات في حقل علم الكلام وأصول الفقه، في مسائل من قبيل: إثبات النبوّة الخاصّة، وحجّية التواتر، والإجماع، والشهرة[٤].

لقد حاول الشهيد الصدر بدوره أن يقدِّم تفسيراً جديداً لمفهوم الاحتمال. وقد مثّل تفسير الشهيد الصدر للاحتمال ـ في واقع الأمر ـ حجر الأساس لأبحاثه الأخرى حول نظرية حساب الاحتمالات. ولولا هذا التفسير لما كان بإمكانه توظيف نظرية حساب الاحتمالات في مختلف المسائل الفلسفية والكلامية والأصولية. ويمكن تقييم تفسير الشهيد الصدر من مختلف الزوايا. إلاّ أنني في هذا المقال سوف أقتصر على بيان مدى انطباق تفسير الشهيد الصدر مع الأسس البديهية لحساب الاحتمالات فقط. وأترك البحث في الجوانب الأخرى من تفسير الشهيد الصدر لمجالاتٍ أخرى.

وفي ما يلي نقدِّم في البداية تقريراً عن الأسس البديهية لنظرية الاحتمالات طبقاً للتبويب الذي اختاره الشهيد الصدر. وبعد ذلك ستكون لنا إطلالة إجمالية للغاية حول التفسيرات المختلفة لمفهوم الاحتمال. ثم نستعرض تفسير الشهيد الصدر لمفهوم الاحتمال. وفي نهاية المطاف نخوض في تناسب هذا التفسير وانسجامه مع الأسس البديهية لنظرية حساب الاحتمالات.

وسنرى أن تفسير الشهيد الصدر لا ينسجم من بعض الجهات مع تلك الأسس البديهية لحساب الاحتمالات. وعليه سنقدِّم بعض المقترحات؛ لتجاوز هذه المشكلة، مع الحفاظ على جوهر تفسير السيد الشهيد الصدر.

٢ـ الأسس البديهية لحساب الاحتمالات

عمد السيد الشهيد الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) إلى تقرير الأسس البديهية لـ «سي. دي. برود»، نقلاً عن كتاب (المعرفة الإنسانية)، لمؤلِّفه «برتراند راسل»، ليجعله منطلقاً لبحثه كالتالي:

١ـ إذا كان A و B قضيتين، سيكون لـ P (A / B)، قيمة واحدة فقط، وهي احتمال A في فرض B.

٢ـ إن القيَم المحتملة لـ P (A / B)، هي الأعداد الحقيقية الواقعة بين الصفر

والواحد، بالإضافة إلى هذين العددين.

٣. لو كان B مستلزماً لـ A؛ لكان ١ = P (A / B).

٤. لو كان B مستلزماً لنقيض A؛ لكان ٠ = P (A / B).

٥. (C & B / C) = P (A / C). P (B / A & P A) (أصل الاتصال).

٦. (B / C & P (A v B) = P (A / C) + P (B / C) - P A) (أصل الانفصال)[٥].

كما أسلفنا في المقدمة فإن التبويب المثالي للأسس البديهية لحساب الاحتمالات هو التبويب الذي قام به كولموغروف. وإن الفارق الهامّ بين التبويب المتقدم وبين الأسس البديهية لكولموغروف يكمن في أن (برود) يفترض أولية الاحتمالات الشرطية، في حين يعمد كولموغروف إلى تعريفها غير شرطية طبقاً لحساب الاحتمالات. ومع ذلك يمكن أن نثبت في نهاية المطاف أن هاتين المنظومتين متعادلتان.

وفي ما يلي تجدر الإشارة إلى أمرين، وهما:

أولاً: إن السيد الشهيد الصدر لا يعمل على توظيف النماذج المثالية في معرض بيانه للأسس البديهية لحساب الاحتمالات، وهكذا بالنسبة إلى الأبحاث التالية لها؛ إذ قال قبل التعريف بهذه الأسس: «سوف نستخدم الرمز: ل / ح للدلالة على احتمال حادثة على افتراض حادثة أخرى، أي إنّا نرمز باللام إلى حادثة، وبالحاء إلى حادثة أخرى، وبـ ل / ح إلى احتمال الحادثة الأولى على افتراض الحادثة الثانية»[٦].

طبقاً لهذا الكلام نستعمل (ل / ح) ليس مثالاً لكسر من الكسور، وإنما هو في الحقيقة المثال الرياضي (ح / ل) P، حيث يكتب بصيغةٍ أخرى. وقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى بيان قواعد برود على أساس هذه النماذج. إلى هنا ترتبط المسألة بالتمثيل فقط، وليس هناك مشكلة كبيرة من هذه الناحية. وإنما تأتي المشكلة عندما يتعامل السيد الشهيد مع مثال (ل على ح) بوصفه من الكسور. ومن الواضح أن المفهوم الرياضي لـ P (A / B) يختلف عن مفهوم A على B بشكلٍ كامل، وإن الخلط بين هذين المفهومين يؤدّي إلى نتائج خاطئة. وسوف نرى أن السيد الشهيد الصدر قد وقع في مثل هذا الخلط.

وثانياً: بحسب القاعدة الثانية لبرود فإنّ كل قيمة احتمالية لعدد حقيقي تقع

بين الصفر والواحد، بَيْدَ أن السيد الشهيد الصدر يقول في الهامش(٧): وهذا التفسير للأعداد الحقيقية مخالف للمصطلحات المتداولة في علم الرياضيات تماماً؛ إذ إنه يشمل مجموع الأعداد الحقيقية وغيرها من الأعداد الصامتة.

وربما أراد السيد الشهيد الصدر من هذا التفسير التوفيق بين الأسس البديهية لبرود وبين التعريف الذي قدَّمه لمفهوم الاحتمال؛ إذ سنرى أنه طبقاً لتعريف السيد الشهيد الصدر لا يمكن لاحتمال أيّ حادثة أن يكون عدداً صامتاً. إلاّ أن هذا في حدّ ذاته يشكِّل إحدى نقاط الضعف في تعريف السيد الشهيد الصدر؛ إذ في العلوم التجريبية، وخاصّة الفيزيائية منها، يتمّ إسناد الاحتمالات الصامتة إلى الكثير من الأحداث. ومن هنا كان على السيد الشهيد الصدر أن يصلح تعريفه للاحتمال، لا أن يصلح الأصل الثاني لبرود.

٣ـ نظرة عابرة إلى التفسيرات المختلفة للاحتمال

تقدّم أن أشرنا إلى أنه على الرغم من الإجماع التقريبي بشأن النظرية الصورية لحساب الاحتمالات، إلاّ أن هناك نزاعاً حادّاً بشأن تفسير مفهوم الاحتمال. وهناك في الحدّ الأدنى حتّى الآن ستّة تفسيرات بشأن الاحتمال. وفي ما يلي نتعرَّض لها على نحو الإجمال:

١ـ **التفسير التقليدي:** إن الاحتمال يعني مخرج قسمة عدد الحالات المطلوبة على مجموع الحالات الممكنة. فعلى سبيل المثال: عندما نرمي الزهر يكون خروج العدد الزوجي هو النصف؛ لأن عدد الحالات المطلوبة هو ثلاث حالات (أي: ٢ و٤ و٦)، وعدد مجوع الحالات هو ٦.

٢ـ **التفسير المنطقي:** احتمال القضية A على افتراض القضية B بمعنى مقدار درجة استلزام القضية B للقضية A. فلو أن B أنتجت A من الناحية المنطقية فإن احتمال A في فرض B سيكون ١. وفي غير هذه الصورة سيكون هذا الاحتمال بمقدار يقلّ عن الواحد(٨).

٣ـ **التفسير الذهني:** إن احتمال القضية هو درجة الاعتقاد الذي يتكون لدى

الشخص تجاه قضية من القضايا. وطبقاً للتفسير الذهني لا يشترط أن تكون درجات الاحتمال متساوية بالنسبة إلى جميع العقلاء، بل من الممكن حتّى مع افتراض توفّر الشواهد المتساوية أن تختلف درجات الاحتمال شدّة وضعفاً من شخصٍ لآخر.

٤. التفسير التكراري أو التواتري(٩): إن لهذا التفسير تقريرين مختلفين:

أ. التكرار المتناهي: إذا كان B عبارة عن مجموعة من الأحداث المتناهية التي تحققت بأجمعها، وكان A واقعاً تحت مجموعة B، سيكون احتمال A في الفرض B خارج قسمة عدد أعضاء A على عدد أعضاء B.

ب. التكرار اللامتناهي: لنفترض أن واقعة من قبيل رمي الزهر تتكرّر بكثرة، بحيث لو جنح هذا التكرار إلى اللاتناهي، فإن خارج قسمة عدد الموارد التي تخبر عن نتيجة خاصّة (من قبيل: خروج الأعداد الزوجية في كلّ رمية) على عدد مجموع الرميات إلى عدد من قبيل: a، سيتراوح بين الصفر والواحد. وفي هذه الصورة سيكون احتمال تلك النتيجة مساوياً لـ a.

٥. التفسير التمايلي(١٠): إن للتفسير التمايلي تقريرات متنوّعة. فطبقاً لبعض التقارير إن احتمال وقوع حادثة في إطار الظروف المفترضة عبارة عن مقدار الدرجة التي تميل تلك الحادثة إلى تحقّقها في تلك الظروف، أو بعبارة أخرى: مقدار الدرجة التي تميل الشروط المفترضة إلى تحقّقها. وطبقاً لتقرير آخر: عندما نقول إن احتمال تحقق نتيجة خاصة في ظروف قابلية الفرضية P للتكرار فإن المراد من ذلك هو أن تلك الظروف إذا كانت تميل إلى التكرار بشكل كبير فإن نسبة الموارد التي تكون مطابقة للنتيجة المنشودة إلى مجموع الموارد ستكون مقاربة لـ P.

٦. تفسير الذهن الجمعي(١١): إن احتمال قضية عبارة عن متوسّط درجة الاعتقاد المتكوِّن لدى فئة اجتماعية بشأن تلك القضية، وليس درجة اعتقاد شخص بعينه(١٢).

وكما سنرى فإن السيد الشهيد الصدر يقدِّم بدوره تفسيراً للاحتمال، وقد عرضه في إطار تعريفين مختلفين. والتعريف الأول يقرب من بعض الجهات من التفسير الذهني؛ وأما التعريف الثاني فهو التفسير التقليدي. ولكنْ من خلال الالتفات إلى المسائل الجديدة التي نشاهدها في آراء السيد الشهيد الصدر، وما يقوم به من السعي

إلى رفع المشاكل الموجودة في التفسير التقليدي، يمكن اعتبار التفسير الذي يقدّمه الشهيد الصدر تفسيراً مستقلاً.

٤ـ تفسير السيد الشهيد الصدر لمفهوم الاحتمال

يعمد السيد الشهيد الصدر إلى بيان تفسيره بعد دراسة التفسيرات التقليدية والتكرار المتناهي. ويمكن تسمية هذا التفسير بـ «التفسير الإجمالي»؛ إذ إنه ـ كما سنرى ـ يقوم على مفهوم العلم الإجمالي بشكلٍ وثيق(١٣). وبطبيعة الحال فإن السيد الشهيد الصدر يذهب إلى الاعتقاد بأن هذا التفسير يمكن بيانه في إطار تعريفين مستقلّين عن الاحتمال. وكلا التعريفين مقبولٌ ومعتبر، إلاّ أنّ كلا هذين التعريفين يقوم على مفهوم العلم الإجمالي. ومن هنا يمكن لمصطلح «التفسير الإجمالي» أن يشمل كلا التعريفين.

لقد قام السيد الشهيد الصدر أولاً بشرح مفهوم العلم الإجمالي. إن «العلم الإجمالي» من المصطلحات المتداولة في علم أصول الفقه، ويقع في قبال «العلم التفصيلي». أحياناً يتعلّق علم الإنسان بأمرٍ محدَّد، كأن أعلم بأن علياً سيزورني في هذا اليوم. وفي هذه الصورة سيكون العلم مرتبطاً بشيءٍ واحد، وهو مجيء عليّ في هذا اليوم. ويسمّى هذا العلم بالعلم التفصيلي. ولكنْ في بعض الحالات يكون المعلوم أمراً مبهماً وغير محدَّد، كأنْ أعلم بأن شخصاً غير محدَّد ـ إمّا علي أو حسن أو حسين ـ سيقوم بزيارةٍ لي في هذا اليوم. فهنا يتعلَّق العلم بثلاثة أمور، وهي: مجيء علي، ومجيء حسن، ومجيء حسين(١٤). ويطلق على هذا العلم مصطلح العلم الإجمالي، ويطلق على كلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة اسم (طرف العلم الإجمالي).

والعلم الإجمالي ينقسم بدوره إلى قسمين؛ فأحياناً يكون هناك تنافر بين أطراف العلم الإجمالي، بمعنى أن نعلم بأن أحد أطراف العلم الإجمالي هو الذي سيتحقّق لا غير، كأن أعلم بأن أحد أصدقائي سوف يأتي إلى زيارتي في هذا اليوم. وأحيانا تكون أطراف العلم الإجمالي متناغمة فيما بينها، بمعنى أن يحتمل أن يتزامن حدوث طرفين أو أطراف في العلم الإجمالي، كأن أعلم بأن واحداً من أصدقائي في

الحدّ الأدنى سيأتي إلى زيارتي. وكلما كانت أطراف العلم الإجمالي منسجمة مع بعضها يمكن بيانه على صيغة العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه متنافية. فعلى سبيل المثال: عندما أعلم بأن واحداً من أصدقائي في الحدّ الأدنى (علي أو حسن أو حسين) سيأتي إلى زيارتي فإن هذا في الحقيقة يعني أني سوف أعلم بتحقّق واحدة من الحالات التالية:

١. مجيء عليّ وحده.

٢. مجيء حسن وحده.

٣. مجيء حسين وحده.

٤. مجيء عليّ وحسن، دون حسين.

٥. مجيء علي وحسين، دون حسن.

٦. مجيء حسن وحسين، دون علي.

٧. مجيء الثلاثة معاً.

واضح أن هذه الحالات السبعة متنافية. وعليه فإننا في كلّ علم إجمالي ذي أطراف متنافية نواجه المسائل التالية:

أ. العلم بشيء غير محدَّد.

ب ـ مجموعة الأطراف، بمعنى مجموع الأمور التي يمكن لكلّ واحد منها أن يكون هو ذلك الأمر غير المحدَّد (المعلوم بالإجمال).

ج ـ مجموعة الاحتمالات المتناظرة مع مجموع الأطراف؛ إذ هناك بإزاء كل طرف من أطراف العلم الإجمالي احتمال قائم على كون ذلك الطرف هو ذلك الشيء غير المحدَّد (المعلوم بالإجمال).

د ـ التنافي بين الأطراف وعدم انسجامها.

وقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى تقديم التعريفين الآتيين للاحتمال على أساس العلم الإجمالي ذي الأطراف المتنافية (وعليه فإننا كلما استعملنا مصطلح «العلم الإجمالي» كان مرادنا العلم الإجمالي ذي الأطراف المتنافية):

التعريف الأول: الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضو في مجموعة

الاحتمالات التي تتمثّل في علم من العلوم الإجمالية، وقيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجمالي. فإذا رمزنا لكل عضو في مجموعة الاحتمالات بـ (س)، وإلى رقم اليقين بـ (ل)، وإلى عدد أعضاء مجموعة الأطراف بـ (ح) فإن قيمة (س) هي ناتج قسمة (ل) على (ح)، أي ل / ح. فالاحتمال في هذا التعريف ليس له علاقة ونسبة موضوعية بين حادثتين، وليس مجرّد تكرار وجود إحدى الفئتين في أعضاء الفئة الأخرى، بل هو تصديق بدرجة معينة ناقصة من درجات الاحتمال.

التعريف الثاني: أن نجعل الكسر ل / ح رمزاً لنسبة البسط في المقام، بأن نتصوَّر أن مجموعة الأطراف تشتمل على مراكز يحتلّ كلّ عضو من أعضائها مركزاً من تلك المراكز، ونجعل (ح) دالاً على مجموعة أطراف العلم الإجمالي، و(ل) على عدد ما يحتلّه الشيء الذي نتحدَّث عن تحديد درجة احتماله من مراكز في مجموعة الأطراف. لوفي هذه الصورة لا يكون للاحتمال بعد ذلك علاقة بدرجات تصديق الفرد[١٥].

في التعريف الأول يمثّل A رقم اليقين، وB عدد أطراف العلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس فإن الكسر A / B يمثّل درجة خاصة من الاحتمال؛ لأن هذا الكسر هو ناتج تقسيم رقم اليقين على عدد أطراف العلم الإجمالي، وبذلك فإنه يظهر جزءاً من العلم، وهكذا فإن الاحتمال يشكّل ـ بمعنى من المعاني ـ جزءاً من العلم. إن الكسر A / B، في هذا التعريفين لا يبيِّن نسبة البسط إلى المقام؛ لأن البسط إنما هو رقم اليقين، والمقام عدد أطراف العلم الإجمالي، ولا معنى لأن يكون اليقين متوفِّراً في الأطراف بنسبة معيَّنة؛ لأن اليقين ليس من أعضاء مجموعة الأطراف، ليكون موجوداً بينها بنسبة معيَّنة كـ (النصف أو الربع) مثلاً[١٦].

إن هذه العبارة تعكس الفهم الخاصّ للسيد الشهيد الصدر للاحتمال (طبقاً للتعريف الأول). فهو يرى أن اليقين كمية قابلة للقسمة، حيث يتمّ تقسيمه على أطراف العلم الإجمالي، تماماً كما يمكن تقسيم التفاحة إلى قسمين. فعندما تقسم التفاحة بين شخصين ستكون حصة كلّ شخص هي النصف (أي ١ / ٢). وإن الواحد

في هذا الكسر يبيّن عدد التفاحات، والاثنين يبين عدد الأقسام، وهكذا إذا كان للعلم الإجمالي طرفان، فإنّ كل طرف يحصل على درجة النصف من اليقين (١ / ٢). وإن الرقم واحد هنا يرمز إلى رقم اليقين، والاثنين يرمز إلى عدد الأطراف. وحيث إن اليقين تصديق تامّ فإن كل واحد من أجزاء اليقين سيكون عبارة عن تصديق ناقص، أو هو ما يُعبَّر عنه بـ (الاحتمال).

وفي التعريف الثاني يرمز B إلى عدد أطراف العلم الإجمالي، إلاّ أن A لا يمثّل رمزاً لرقم اليقين. وعلى هذا الأساس فإن A / B لا يبيّن درجة التصديق. طبقاً لهذا التعريف فإن A يبيّن الأطراف المطلوبة (أي الأطراف المستلزمة للواقعة المنشودة)، وعليه فإن A / B يبيّن نسبة تكرار البسط في المقام[١٧].

إن التعريف الثاني لا يعدو أن يكون هو التفسير التقليدي للاحتمال. كما أن التعريف الأول يشبه ـ من بعض الجهات ـ التفسير الذهني للاحتمال؛ إذ إن الاحتمال في هذا التعريف ـ كما هو الحال في التفسير الذهني ـ يعتبر درجةً من درجات العلم. وفي الوقت نفسه فإن التعريف الأوّل ينطوي على بعض الغموض. من ذلك أن السيد الشهيد الصدر في هذا التعريف يرى أن نسبة الاحتمال إلى اليقين هي نسبة الجزء إلى الكل، وعلى حدّ تعبيره فإن الاحتمال جزءٌ من اليقين.

ولكنْ هل يمكن تقسيم الحالة الذهنية لليقين بين احتمالين قيمة كلّ واحد منهما تمثّل النصف، كما هو الحال بالنسبة إلى قطع التفاحة إلى نصفين؟ يبدو أن الجواب عن هذا السؤال هو النفي. ففي الإدراك الذهني للاحتمال عندما نقول: إن احتمال ظهور النقش عند رمي العملة المعدنية يبلغ النصف لا نريد منه أن حالة اليقين الذهنية تنشطر إلى نصفين، وإن شطراً منها يتعلّق بالنقش. إن كسر ١ / ٢ إنما يمثل هنا عدداً حقيقياً، وإن معنى الواحد على الاثنين (ظهور النقش عند الرمية) P هو أن احتمال هذا الاعتقاد يبلغ النصف.

وبطبيعة الحال ربما كان مراد السيد الشهيد الصدر من التعريف الأول هو أن درجة احتمال ظهور النقش عند رمي العملة المعدنية (بوصفه عدداً حقيقياً) هو نصف درجة اليقين، وهذا الكلام باعتبار الإدراك الذهني يُعدّ أمراً صحيحاً، ولكن الذي

يُفهم من عبارات السيد الشهيد الصدر شيءٌ آخر. فإن الذي يُفهم من ظاهر كلامه هو أن الاحتمال (بوصفه حالة ذهنية) جزءٌ من اليقين، لا أن درجة الاحتمال (بوصفه عدداً حقيقياً) هو نصف درجة اليقين. كما يوجد للسيد الشهيد تصريحٌ في موضعٍ آخر يقول فيه: إن العلم الإجمالي يتمّ تقسيمه بين أطرافه بشكلٍ متساو[١٨]. وهذا شاهد آخر على أنه يعتبر النسبة القائمة بين اليقين والاحتمال هي نسبة الكلّ إلى الأجزاء.

وبالإضافة إلى ذلك فإن التعريف الأول يواجه مشكلةً أخرى. فطبقاً لهذا التعريف تكون قيمة كلّ احتمال مساوية لتقسيم رقم اليقين على عدد أطراف العلم الإجمالي. وكما سيأتي فإن هذا الأمر سيؤدّي إلى عدم تطابق التعريف الأول مع القواعد البديهية لنظرية حساب الاحتمالات بشكلٍ كامل.

٥. التعريف الثاني للاحتمال والقواعد البديهيّة لحساب الاحتمالات

بعد أخذ ما تقدَّم بنظر الاعتبار ندخل في تفاصيل أصل المسألة (أي تطابق تفسير العلم الإجمالي مع القواعد البديهية لنظرية حساب الاحتمالات). يدرس السيد الشهيد الصدر أوّلاً مدى تطابق التعريف الثاني مع هذه الأسس، فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن التعريف الثاني يتطابق مع هذه الأسس بشكلٍ كامل، وفوق ذلك فإن بعض هذه الأسس هي من نتائج التعريف الثاني.

يبدو أن ادعاء السيد الشهيد الصدر غير صحيح؛ لأن الأصل البديهي رقم (٥) يشتمل على نتائج لا يمكن إدخالها في إطار التعريف الثاني.

ويمكن لنا بيان هذا الأمر من خلال مثالٍ ملموس وبسيط: لنفترض أنني أعلم أن علياً سيأتي اليوم وحده لزيارتي، أو أن حسناً هو الذي سيأتي اليوم وحده لزيارتي. وافترضوا أيضاً أني أعلم أن علياً يمتلك ثلاثة قمصان، بلون أبيض وأزرق وأخضر، وأما حسن فليس لديه سوى قميص واحد. فما هو مقدار احتمال أن يأتي علي لزيارتي بالقميص الأبيض؟ يمكن بيان درجة هذا الاحتمال من خلال جدول الضرب التالي:

(علي يأتي / علي يأتي بالقميص الأبيض) P في (علي يأتي) P = (علي يأتي بالقميص الأبيض) P.

طبقاً للتعريف الثاني يمكن القول: إن احتمال أن يأتي علي لزيارتي هو النصف، كما أن احتمال مجيئه لزيارتي بالقميص الأبيض هو الثلث، وعليه طبقاً لقواعد الضرب فإن احتمال مجيء علي بالقميص الأبيض يبلغ السدس. وقد قام السيد الشهيد الصدر من خلال ذكر الأمثلة المشابهة بسلوك ذات النهج. بَيْد أن المشكلة هي أننا على أساس التعريف الثاني لا نستطيع أن نسند احتمال السدس إلى حادثة مجيء علي لزيارتي بالقميص الأبيض؛ لأننا سنحتاج إلى علم إجمالي يساعد سدس أطرافه على مجيء عليّ إلى زيارتي بالقميص الأبيض. ولكنْ لا وجود لمثل هذا العلم الإجمالي. توضيح ذلك: إننا في الوهلة الأولى يمكن لنا في هذا المثال أن نفترض عدّة أنواع من التبويب لأطراف العلم الإجمالي. ففي التبويب الأول الذي نقدِّمه للعلم الإجمالي نفترض وجود طرفين فقط:

١. عليّ يأتي لزيارتي.

٢. حسن يأتي لزيارتي.

ومن الواضح أننا طبقاً لهذا التبويب لا نستطيع أن نعتبر مجيء عليّ بالقميص الأبيض واحداً من طرفي العلم الإجمالي في ما نحن فيه.

أما التبويب الممكن الآخر فهو أن نفترض للعلم الإجمالي أربعة أطراف:

١. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأبيض.

٢. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأزرق.

٣. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأخضر.

٤. حسن يأتي لزيارتي، ولو كان عليّ يأتي لأتى بالقميص الأبيض.

٥. حسن يأتي لزيارتي، ولو كان عليّ يأتي لأتى بالقميص الأزرق.

٦. حسن يأتي لزيارتي، ولو كان عليّ يأتي لأتى بالقميص الأخضر.

طبقاً لهذا التبويب يكون احتمال مجيء عليّ بالقميص الأبيض هو السدس. ولكنْ ـ كما يقول السيد الشهيد الصدر في موضعٍ آخر مصيباً ـ لا يمكن توظيف هذا النوع من القضايا الشرطية لتنظيم أطراف العلم الإجمالي[١٩]. وعليه لا يمكن أن نحصل على علمٍ إجمالي يمكن من خلاله طبقاً للتعريف الثاني إسناد احتمال السدس

إلى مجيء عليّ إلى زيارتي بالقميص الأبيض.

وبعبارةٍ أخرى: إن التعريف الثاني للعلم الإجمالي ليس تعريفاً جامعاً؛ لأن الأصل البديهي رقم (٥) يضع بين أيدينا احتمالات لا يشتمل عليها هذا التعريف. ويبدو أن هذه المشكلة تقتصر على الأصل رقم (٥) فقط، وأما في ما يتعلق بسائر الأصول فلا نواجه مثل هذه المشكلة. والملفت أن السيد الشهيد الصدر في معرض إثباته لتناغم التعريف الثاني مع هذا الأصل إنما يلجأ إلى ذكر مثالٍ واحد فقط[٢٠]. وفي هذا المثال (بالمناسبة) نجد إمكان الحصول على نتيجة هذا الأصل رقم (٥) في إطار علمٍ إجمالي، ولكنْ كما رأينا فإن هذا الأمر لا يمكن تعميمه. وهذا المقدار يثبت عدم كفاية التعريف الثاني. ولكنْ يبدو أن بالإمكان إصلاح التعريف الثاني بحيث نتخلّص من هذه المشكلة.

لتوضيح هذه النقطة نضطر إلى بيان كيفيّة تنظيم أطراف العلم الإجمالي. من خلال توظيف طريقة حلّ السيد الشهيد الصدر لهذه المسألة يمكن لنا العثور على طريق لإصلاح التعريف الثاني، والعمل على جعله منسجماً مع الأصل رقم (٥). يمكن بيان المسألة المذكورة على النحو التالي: في كلا التعريفين اللذين يقدّمهما السيد الشهيد الصدر للاحتمال نشاهد عبارة «عدد أطراف العلم الإجمالي»، ولكنْ يمكن في العادة تنظيم مجموع أطراف العلم الإجمالي بأشكال مختلفة، بحيث يشتمل إسناد الاحتمال ـ على أساس كلّ تنظيم خاصّ ـ على نتيجة مختلفة. وهنا نتساءل: أي واحد من هذه النتائج الحاصلة من هذه التبويبات الممكنة يجب جعله أساساً لتوزيع الاحتمال؟

فمثلاً: يمكن لك أن تأخذ المثال السابق بنظر الاعتبار، وبطبيعة الحال فإننا نروم هذه المرّة أن ندرس احتمال مجيء عليّ. وكما تقدَّم يمكن لنا تبويب أطراف العلم الإجمالي في هذا المثال على أشكال مختلفة. فعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نرصد طرفين للعلم الإجمالي فقط، وهما:

١ـ عليّ يأتي لزيارتي.

٢ـ حسن يأتي لزيارتي.

وعلى أساس هذا التبويب ستكون القيمة الاحتمالية لمجيء عليّ هي النصف.

ولكنْ من ناحية أخرى يمكن لنا أن نفترض أربعة أطراف للعلم الإجمالي:

١. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأبيض.

٢. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأزرق.

٣. عليّ يأتي لزيارتي بالقميص الأخضر.

٤. حسن يأتي لزيارتي.

طبقاً لهذا التبويب تكون القيمة الاحتمالية لمجيء عليّ [بالقميص الأبيض] هي الربع. وهنا نتساءل: على أساس أيّ تبويب من هذين التبويبين يمكن لنا إسناد الاحتمال؟

قام السيد الشهيد الصدر بمحاولة تستحقّ التقدير لحلّ هذه المسألة. فهو يرى أن هناك تبويباً واحد فقط من بين جميع أنواع التبويبات الموجودة لأطراف العلم الإجمالي يمكنه أن يشكّل قاعدة لإسناد الاحتمال. وبالتالي فإن السيد الشهيد يقترح القاعدة التالية لتنظيم أطراف العلم الإجمالي: «إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجمالي إلى أقسام دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى فهذه الأقسام إمّا أن تكون أصلية؛ وإما أن تكون فرعية. فإذا كانت أصلية فيعتبر كلّ قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي. وإذا كانت الأقسام فرعية فلا يُعتبر كلّ قسم من أقسام الطرف عضواً، بل يكون الطرف عضواً واحداً»[٢١].

ولكنْ ما هو المراد من الأقسام الأصلية والأقسام الفرعية؟ بحسب تعبير السيد الشهيد الصدر: إن الأقسام الفرعية هي حالات طرف من أطراف العلم الإجمالي متفرّعة على وجوده، وليس لها تأثير فيه. والأقسام الأصلية هي حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام.

من خلال توظيف هذه القاعدة يمكن تنظيم أطراف العلم الإجمالي في المثال السابق بشكلٍ صحيح. فإن مجيء عليّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. مجيء عليّ بالقميص الأبيض.

٢. مجيء عليّ بالقميص الأزرق.

٣. مجيء عليّ بالقميص الأخضر.

ولكن لا يوجد أيّ تأثير للقمصان في مجيئه. وعلى هذا الأساس طبقاً للقاعدة المتقدّمة يشكّل مجيء عليّ بالقميص الأبيض، ومجيئه بالقميص الأزرق، ومجيئه بالقميص الأخضر، في المجموع، طرفاً واحداً من أطراف العلم الإجمالي. وعليه لا بُدَّ هنا من القول بوجود طرفين للعلم الإجمالي، وليس أربعة أطراف، وبالتالي ستكون قيمة احتمال مجيء عليّ هي النصف.

إن طريقة حلّ السيد الشهيد الصدر لبيان كيفيّة تنظيم أطراف العلم الإجمالي تتمتَّع بقدرة شهودية عالية. وبطبيعة الحال يبدو أن هذه الطريقة من الحلّ لا تخلو من بعض الغموض والنواقص، ويجب تقديم تبويب أدقّ في فرصةٍ أخرى. ولنفترض أننا دقّقنا في الطريقة الشهودية للسيد الشهيد الصدر بشكلٍ مقبول، وحصلنا على معيار جيِّد لتنظيم أطراف العلم الإجمالي بشكلٍ مناسب، وتحديد ما هو الأصلي والفرعي في هذا التبويب. مع افتراض هذه الأمور نعود إلى أصل المسألة، وهي كيفية انطباق التفسير الإجمالي على الأصل البديهي رقم (٥). ونستعرض المشكلة مرّة ثانية: طبقاً للأصل البديهي رقم (٥) يكون احتمال مجيء عليّ بالقميص الأبيض هو النصف. ولكن طبقاً للتعريف الثاني لا يمكن لنا إعطاء مثل هذه النسبة الاحتمالية، حتّى من خلال التنظيم المناسب لأطراف العلم الإجمالي؛ إذ بناءً على منهج السيد الشهيد الصدر لا بُدَّ لتنظيم أطراف العلم الإجمالي من افتراض طرفين له:

١. مجيء عليّ.

٢. مجيء حسن.

ولكنْ لا شيء من هذين الاحتمالين ينطبق على الواقعة مورد البحث، والتي هي مجيء عليّ بالقميص الأبيض.

وفي الحقيقة فإن المشكلة تنشأ من أن التعريف الثاني إنما يحدّد احتمال الوقائع بشكلٍ صحيح إذا كانت بنفسها طرفاً أصلياً للعلم الإجمالي، أو أن تكون ناشئة من تركيب طرفين أو عدّة أطراف أصلية، إلاّ أن مجيء عليّ بالقميص الأبيض ليس واحداً من الأطراف الأصلية للعلم الإجمالي، وإنما هو حالة فرعية لواحد من

الأطراف الأصلية. وعليه لا بُدَّ من صياغة التعريف وتغييره بشكلٍ يشمل جميع الوقائع الفرعية وتركيباتها الفصلية أيضاً. والذي يزيد المسألة تعقيداً هو أنّ كل حالة فرعية يمكنها أن تنقسم إلى حالات فرعية أخرى، ومن هنا تكون للفرعية درجاتٌ متفاوتة. وعليه من الممكن للواقعة المنشودة أن تكون بدورها مؤلَّفة من عدّة وقائع فرعية ذات درجات متفاوتة. ومع الالتفات إلى هذه المسألة يكون الخيار الأفضل هو تعريف الاحتمال بشكلٍ عكسي(٢٢).

التعريف العكسي للاحتمال

لنفترض أن لدينا علماً إجمالياً تمّ تنظيم أطرافه بشكلٍ مناسب (وكما نعلم فإن المفترض أن لدينا أسلوباً دقيقاً لتنظيم أطراف العلم الإجمالي)، وعلاوة على ذلك قد تمّ القيام بالتقسيمات الفرعية بالشكل الكافي والمناسب. نمنح لكلّ واحد من الأقسام الأصلية والفرعية وزناً مطابقاً للشرطين التاليين:

١. إذا كان عدد الأقسام الأصلية n، فإنّ وزن كلّ قسم أصلي هو ١ / n.

٢. إذا كان الوزن عبارة عن حالة (سواء أكانت أصلية أم فرعية) w، وكانت هذه الحالة بدورها تنقسم إلى m حالة فرعية أخرى، فإنّ وزن كل واحد من الحالات الحاصلة هو w / m.

إن الشرطين الآنفين يعملان بشكلٍ عكسي على تحديد وزن جميع الأقسام. ولنفترض هنا أن الواقعة A تركيب فصلي لعدّة أقسام. عندها يتم تعريف الواقعة A على النحو التالي: إن الاحتمال A يساوي مجموع أوزان الأقسام التي تتألّف منها الحالة A.

كما نلاحظ فإن هذا التعريف يشترط أن تكون التقسيمات الفرعية كافية ومناسبة. والدليل على ذكر الشرط الأول أن أقسام العلم الإجمالي لا تكون دقيقة وجزئية بالمقدار الكافي، وبذلك فإنها لا تنطبق على الواقعة مورد البحث. وفي هذه الصورة لا يكون تحديد احتمال تلك الواقعة ممكناً. ففي مثال القميص إذا لم ندخل في التقسيمات الجزئية (واقتصرنا على أخذ القسمين الأصليين بنظر الاعتبار، وهما:

مجيء عليّ؛ ومجيء حسن) لن نستطيع تحديد احتمال مجيء عليّ بالقميص الأبيض؛ لأن هذه القضية لا تنطبق على أيّ واحد من القسمين الأصليين، أو تركيبهما الفصلي.

كما يجب أن تتمّ التقسيمات الفرعية (مهما كانت درجة فرعيّتها) بشكلٍ مناسب. والدليل على ذلك واضحٌ. فقد يعمد شخص إلى تقسيم قضية مجيء عليّ إلى الأقسام الفرعية التالية:

١. مجيء عليّ بالقميص الأبيض.

٢. مجيء عليّ بالقميص الملوّن.

وفي هذه الصورة طبقاً للتعريف العكسي المتقدّم يكون احتمال مجيء علي بالقميص الأبيض هو الربع ١ / ٤. ولكنّ الملفت هنا هو أن هذا التقسيم الفرعي لم ينجَزْ بشكل مناسب؛ إذ يجب تقسيم مجيء عليّ إلى ثلاثة أقسام فرعية، وهي:

١. مجيء عليّ بالقميص الأبيض.

٢. مجيء عليّ بالقميص الأزرق.

٣. مجيء عليّ بالقميص الأخضر.

ولكن كيف يمكن لنا التوصُّل إلى تقسيمات فرعية منجزة بشكل مناسب؟ إن نفس القاعدة التي تحدد مناسبة التقسيم الأصلي يمكن أن تكون معياراً صالحاً لصحة التقسيم الفرعي أيضاً. فعلى سبيل المثال: لنأخذ التمثيل الأخير بنظر الاعتبار. نريد أن نرى هل يجب تقسيم قضية مجيء عليّ إلى قضيتين فرعيتين (مجيء علي بالقميص الأبيض، ومجيء علي بالقميص الملوّن)، أو إلى ثلاثة أقسام (مجيء علي بالقميص الأبيض، ومجيء علي بالقميص الأزرق، ومجيء علي بالقميص الأخضر)؟ لهذه الغاية لنفترض أننا نعلم أن علياً يأتي، ولكنّنا نجهل لون القميص الذي سيرتديه. ثم ننظر طبقاً للقاعدة التي نمتلكها لتنظيم أطراف العلم الإجمالي ما هو عدد الأطراف الأصلية التي يجب أن نرصدها للعلم الإجمالي المفترض. واضحٌ أننا طبقاً لهذه القاعدة يجب أن نفترض وجود ثلاثة أطراف لهذا العلم الإجمالي. إذن في التقسيمات الفرعية يجب أن نرصد هذه الأطراف الثلاثة أيضاً.

ومن الجدير بالقول إن التعريف العكسي قد حافظ بشكلٍ من الأشكال على روح التعريف الثاني للسيد الشهيد الصدر. **فأولاً**: إن هذا التعريف مثل التعريف الثاني يقوم على أساس مفهوم العلم الإجمالي، **وثانياً**: إن إسناد الاحتمال في هذا التعريف يتم على أساس التقسيمات السابقة. إلاّ أن التعريف العكسي يمتاز عن التعريف الثاني للسيد الشهيد الصدر بإمكانية استنتاج جميع القواعد البديهية لحساب الاحتمالات منه.

٦. التعريف الأوّل للاحتمال والقواعد البديهيّة لنظريّة حساب الاحتمالات

ما الذي يمكن قوله بشأن التعريف الأول؟ هل يلبي هذا التعريف القواعد البديهية لنظرية حساب الاحتمالات؟

في ما يلي نبحث في نسبة التعريف الأول إلى الأصول البديهية المتقدمة وهي رقم: (٦) و(٥) و(٢) و(٣) و(٤) على التوالي:

الأصل (٦) يضع مشكلة واضحة أمام التعريف الأول. طبقاً لهذا التعريف تكون قيمة كلّ احتمال مساوية لتقسيم قيمة اليقين على عدد أطراف العلم الإجمالي، إلاّ أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون صادقاً بالنسبة إلى بعض الاحتمالات التي نحصل عليها من طريق الأصل البديهي (٦). فعلى سبيل المثال: لنفترض أن لدينا صندوقاً يشتمل على ثلاثة أقراص برقم ١ و٢ و٣، وإن القرص ١ و٢ أبيضان، والقرص ٣ أسود، ثم نختار قرصاً لا على التعيين، فما هي القيمة الاحتمالية لأن يكون القرص المختار أبيض اللون (أي احتمال أن يكون القرص المختار هو القرص ١ أو ٢)؟

طبقاً للأصل البديهي (٦) إن اختيار (القرص ١ أو القرص ٢) P ٢ / ٣ = (القرص ١ و٢) P - (القرص ٢) P + (القرص ١) P. ولكن لا يمكن اعتبار الكسر ٢ / ٣ تقسيم قيمة اليقين على عدد أطراف العلم الإجمالي بحال من الأحوال؛ لأن قيمة اليقين في نظرية حساب الاحتمالات واحد.

كيف يمكن إصلاح التعريف الأول بحيث يغدو منسجماً مع الأصل البديهي (٦)؟ إن الغاية الرئيسة للسيد الشهيد الصدر من التعريف الأول هو تأطير فكرة

التفسير التقليدي في إطار الرؤية الذهنية للاحتمال. ولتحقيق هذه الغاية ليس من الضروري أن نقوم بما قام به السيد الشهيد الصدر من جعل كلّ قيمة احتمالية مساوية لتقسيم قيمة اليقين على عدد الأطراف. بل يمكن تعريف الاحتمال بكلّ بساطة على النحو التالي: «إن احتمال القضية B في فرض القضية A، هو درجة اعتقاد الشخص بتحقق القضية B في فرض علمه بتحقق القضية A». إن هذا التعريف تماماً هو التفسير الذهني للاحتمال. وبطبيعة الحال إذا أردنا توظيف الفكرة الأصلية للتفسير التقليدي (أي تعيين الاحتمالات على أساس التقسيمات السابقة) وجب علينا الالتزام بأصلٍ آخر، وهو أن تكون درجة الاحتمال مساوية لتقسيم الحالات المطلوبة على مجموع الحالات الممكنة. وإن الأصل المذكور هنا ليس تعريفاً لمفهوم الاحتمال، وإنما هو يحدِّد مقداره فقط. يمكن تسمية هذا الأصل بـ «الأصل البديهي لتحديد الاحتمال». وكما سنرى ـ بطبيعة الحال ـ لا بُدَّ من إجراء بعض التغييرات في هذا الأصل، وصياغته بشكلٍ أكمل.

حصيلة الكلام: إنّه بالإمكان إصلاح التعريف الأول من خلال جعله تعريفاً ذهنياً للاحتمال، والقبول إلى جانب ذلك بالأصل البديهي في تحديد الاحتمال، بالإضافة إلى الأصول البديهية لنظرية حساب الاحتمالات؛ من أجل الحفاظ على نظرية التفسير التقليدية.

ثم ننتقل إلى بحث انسجام التعريف الأول مع الأصل (٥). إن التعريف الأول ـ حتّى مع الإصلاح المقترح آنفاً ـ يبقى في ما يتعلق بالأصل (٥) حاملاً لنفس الإشكال الذي كان قائماً في التعريف الثاني؛ فإن هذا الأصل قد يسند احتمالات لا يمكن استيعابها في إطار التعريف الأول. وطريق الحلّ هو ما تقدَّم، بمعنى تحديد الاحتمال بأسلوب عكسي. وبطبيعة الحال فإننا هنا ـ خلافاً للتعريف الثاني ـ لا نعرف الاحتمال بشكلٍ عكسي؛ إذ بناءً على الاقتراح المتقدّم يجب اعتبار التعريف الأول هو ذات التعريف الذهني للاحتمال: إن الاحتمال يعني درجة اعتقاد الشخص. وبدلاً من ذلك نعمل على تغيير الأصل البديهي في تعيين الاحتمال، ونقوم بإعادة كتابته على نحو عكسي.

والملفت للانتباه أن السيد الشهيد الصدر لا يرى أيّ مشكلة بين التعريف الأول والأصل (٥) و(٦). ولكنّه يدعي في المقابل أن هذا التعريف لا ينسجم مع الأصل (٢) و(٣) و(٤). من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر يكمن عدم انسجام التعريف الأول مع الأصل (٢) في أنه بناء على الأصل المذكور يمكن لقيَم الاحتمال أن تكون صفراً وواحداً أو عدداً حقيقياً بين هذين العددين. ولكنْ طبقاً للتعريف الأول فإن الاحتمال هو ذات التصديق الناقص، ومن هنا لا يمكن أن تكون قيمته صفراً أو واحداً؛ لأن قيمة الواحد تمثّل التصديق الكامل، وقيمة الصفر تعني عدم وجود تصديق أبداً. وعلى هذا الأساس يجب اعتبار الصفر والواحد حدوداً خارجية للاحتمال[٢٣]. ويبدو أننا لو عمدنا إلى إصلاح التعريف الأول بالأسلوب الذي تقدَّم ذكره فإن هذا التنافي سيزول أيضاً، وطبقاً للصيغة المستصلحة للتعريف الأول يكون الاحتمال هو درجة الاعتقاد (أو درجة التصديق)، لا درجة التصديق الناقص أو ذات التصديق الناقص. يمكن لدرجة التصديق أن تكون صفراً، وعندها يكون التصديق منتفياً، وقد تكون واحداً، وعندها يكون التصديق تاماً وكاملاً. وعليه يكون التعريف الأول منسجماً مع الأصل (٢) بشكلٍ كامل.

وهنا نتساءل: هل التعريف الأول في صيغته المستصلحة منسجم مع الأصلين البديهيين (٣) و(٤)؟ من ناحية قد يكون الجواب بالنفي؛ لأن الأصل البديهي (٣) يقول: إذا كان B مستلزماً لـ A فإن احتمال A في الفرض B مساوٍ لواحد. طبقاً للتعريف الأول فإن اعتبار واحدية الاحتمال A في الفرض B يعني اعتبار A يقينية في فرض إدراك B. ولكنْ لو كانت B مستلزمة لـ A فإن الواقعة A في فرض إدراك B لا تكون يقينية بالضرورة، إلاّ إذا علمنا بهذا التلازم أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: لو كانت B مستلزمة لـ A فلكي يكون احتمال A واحداً يجب علينا أن ندرك افتراضين:

١. تحقُّق B.

٢. التلازم بين B وA.

كيف يمكن لنا رفع هذا التنافي؟ يبدو أن من الأفضل هنا، بدلاً من إصلاح التعريف الأول، أن نعمل على إحداث تغيير طفيف في الأصلين البديهيين (٣) و(٤)، على

النحو التالي:

$$P(A/B \,\&\, (B \,//\, A)) = 1 \quad (٣)$$

$$P(A/B \,(B \,//\, -A) = 0 \quad (٤)$$

وإن علامة // تشير إلى الاستنتاج المنطقي. يقول الأصل البديهي (٣): في فرض تحقق B، واستنتاج A من B، يكون احتمال A واحداً. طبقاً للتعريف الذهني للاحتمال يكون التعبير عن هذا الأصل كالتالي: لو حصل لنا يقين بأن القضية B قد تحقّقت، وأن القضية B تستلزم القضية A، سوف يحصل لنا يقين بتحقُّق القضية A أيضاً. وكذلك يتم التعبير عن الأصل البديهي (٤) بنحو مشابهٍ أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الأصلين البديهيين (٣) و(٤) منسجمان بشكلٍ كامل مع التعريف الأول بشكله المستصلح.

ويرى السيد الشهيد الصدر عدم انسجام التعريف الأول مع الأصلين البديهيين (٣) و(٤) أيضاً، بَيْد أن الدليل الذي يسوقه على ذلك يختلف تماماً عن الدليل الذي ذكرناه آنفاً.

إن عبارة السيد الشهيد الصدر في هذا الشأن مبهمة وغير واضحة. فهو يقول: «كما أن الصيغة الأولى من التعريف لا تنسجم مع البديهية الثالثة القائلة: إذا كانت (ح) تستلزم (ل) كان ل / ح = ١، فإنّ (ح) هنا تعني أعضاء مجموعة أطراف العلم الإجمالي، و(ل) تعني الرقم المفترض للعلم، ولا معنى حينئذٍ لافتراض أن (ح) تستلزم (ل). والشيء نفسه نقوله عن البديهية الرابعة»[٢٤].

يبدو أن هذا الكلام قد نشأ من الخلط بين مفهومين رياضيين هما «(ح / ل) P» (احتمال القضية «ل» في فرض القضية «ح») و«ل / ح» (العدد الحقيقي، حاصل تقسيم «ل» على «ح»). وكما سبق أن أشرنا فإن السيد الشهيد الصدر يستعمل مثال «ل / ح» تارةً كرمز للمفهوم الأول، وتارةً أخرى كرمز للمفهوم الثاني. وفي العبارة المتقدِّمة يخلط بين هذين المفهومين. يجب الالتفات إلى أنه عندما يُقال في الأصل البديهي (٣): إذا كان «ح» مستلزماً لـ «ل»، عندها يكون هو ١ = ل / ح»، ويكون المراد من «ح» و«ل» عبارة عن قضيتين، وليس عددين، والمراد من «ل / ح» احتمال وقوع

«ل» في فرض «ح»، وليس حاصل تقسيم «ل» على العدد «ح».

فعلى هذا الأساس عندما يقول السيد الشهيد في الصيغة الأولى من تعريف الاحتمال: «إن قيمة احتمال كلّ قضية يعادل تقسيم قيمة اليقين على عدد الأطراف»، ويرمز لذلك بـ «ل / ح» بوصفه كسراً، لا يعود من الجائز له أن يعتبر هذا الكسر وما يرمز له من «ل / ح» متَّحداً مع احتمال القضية «ل» في فرض قضية «ح». من خلال الفصل بين هذين المفهومين يعود الأصل البديهي (٣) منسجماً مع الصيغة الأولى من تعريف الاحتمال. توضيح ذلك: إنه بناء على الأصل البديهي (٣)، إذا كانت القضية «ح» مستلزمة للقضية «ل» يكون احتمال القضية «ل» في فرض القضية «ح» معادلاً لواحد، بمعنى ١ / ١، وإنّ ١ / ١ عبارة عن كسر يعبِّر بسطه عن قيمة اليقين ومقامه عن عدد أطراف العلم الإجمالي؛ إذ بالإمكان أن نفترض العلم التفصيلي علماً إجمالياً له طرف واحد فقط. وإنّما يتّضح هذا الأمر إذا عمدنا إلى إصلاح التعريف الأول من خلال الأسلوب الذي سبق ذكره، بمعنى القول: إن الاحتمال هو درجة اليقين. ومن الواضح أن القضية «ح» إذا كانت مستلزمة للقضية «ل» ستكون درجة الاعتقاد بـ «ل» في فرض اليقين بتحقُّق «ح» والتلازم بين «ح» و«ل» معادلة لواحد، أي: (BI- & P(A/B =1 ((A. وهذا هو الأصل البديهي (٣).

٧. الاستنتاج

كما رأينا فإن الصيغة الثانية لتعريف السيد الشهيد الصدر للاحتمال لا تنسجم مع الأصل البديهي (٥)، بَيْد أنه لا مشكلة له بالنسبة إلى سائر الأصول البديهية الأخرى. ويمكن إزالة هذا التنافي من خلال إحلال التعريف العكسي محل الصيغة الثانية لتعريف الاحتمال. والأمر الهام هو أن التعريف العكسي يحافظ على روح التعريف الثاني. وبطبيعة الحال يجب الالتفات إلى أن هذا الحلّ إنما يكتب له النجاح إذا كان لدينا معيارٌ مقنع لتنظيم أطراف العلم الإجمالي. وقد افترضنا وجود مثل هذا المعيار في هذا المقال. ولكنّ تقييم هذا المعيار يحتاج إلى مقالٍ آخر.

كما أن الصيغة الأولى لتعريف الاحتمال تتنافى مع الأصلين البديهيين (٥) و(٦)

أيضاً. إلاّ أن السيد الشهيد الصدر لا يشير إلى ذلك. ويمكن إزالة التنافي بين التعريف الأول والأصل البديهي (٦) من خلال استبدال التعريف الثاني بالتعريف الذهني. وبطبيعة الحال للحفاظ على رأي السيد الشهيد الصدر (الذي هو تحديد الاحتمال على أساس العلم الإجمالي، وعلى أساس التبويبات والتقسيمات المتقدّمة) لا بُدَّ من الإيمان بالأصل البديهي لتحديد الاحتمال إلى جوار الأصول البديهية لنظرية حساب الحتمالات. يبيِّن هذا الأصل كيف يتمّ تعيين احتمال قضية على أساس العلم الإجمالي. كما يجب رفع التنافي بين الصيغة الأولى لتعريف الاحتمال والأصل البديهي (٥) من خلال التعريف العكسي.

يرى السيد الشهيد الصدر وجود التنافي بين الصيغة الأولى لتعريف الاحتمال وبين الأصول البديهية (٢) و(٣) و(٤)، ولكنْ يبدو أن القول بالتنافي بين هذا التعريف والأصلين البديهيين (٣) و(٤) ناشئٌ من الخلط بين المفهومين الرياضيين «B/A» و« (A/B P». هذا ويمكن إصلاح التنافي القائم بين هذا التعريف والأصل البديهي (٢) من خلال الإصلاح المتقدِّم أيضاً، بمعنى تبديل التعريف الأول بالتعريف الذهني.

الهوامش

(1) axiomatic.

(٢) للوقوف على تفاصيل الأسس البديهية لكولموغروف، انظر:
Kolmogorov, A. N (1956) Foundation of the Theory of Probability. Translated by N. Marrison. New York: Chelsea Publishing Company.

(3) axiom.

(٤) انظر مثلاً: الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريرات درس الأصول للسيد الشهيد الصدر) ٤: ٣٠٩ و٣١٧ و٣٢٨ و٣٣٨، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٥هـ؛ الحائري، مباحث الأصول (تقريرات درس الأصول للسيد الشهيد الصدر)، الجزء الثاني من القسم الثاني: ٢٩٣ و٣١٩ و٣٠٣ و٣٢٤، مطبعة مركز النشر ومكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٨هـ؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٢٨٧ ـ ٣٩٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.

(٥) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٦) المصدر السابق: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٧) المصدر السابق: ٤٤.

(٨) يتم بيان التفسير المنطقي أحياناً على النحو التالي: إن الاحتمال هو مقدار الاعتقاد المعقول، بمعنى درجة الاعتقاد التي ينسبها جميع العقلاء (على فرض توفر الشواهد للجميع بشكل متساوٍ) لقضية من القضايا. انظر:

Gillies, D. Philosophical Theories of Probability. P. 1. London: Rutledge, 2000.

ولكن بالالتفات إلى آراء أصحاب التفسير المنطقي يبدو أن الأدق هو بيان التفسير المنطقي على نحو ما تقدم في النص.

(9) frequency.

(10) dispositional.

(11) intersubjective.

(١٢) للوقوف على مختلف تفسيرات الاحتمال ودراستها بشكل تفصيلي، انظر:

- Gillies, D. Philosophical Theories of Probability. London: Rutledge, 2000.

- Mellor, D. H. Probability: A Phelosophical Introduction. London and New York: Rutledge, 2005.

- Fitelson, B. Hajek, A. Hall, N. "Probability" In The Rutledge encyclopedia of Science, edited by Rausch S. , and Sarkar, S. Pfeiffer, J.

- Hajek, A. Interpretation of Probability. Vers. Substantive revision. Dec 31, 2009. http: //plato. Stanford. Edu/entries/Probability – interpret/.

(١٣) اقتبسنا هذا العنوان من السيد عمار أبو رغيف (انظر: أبو رغيف، منطق الاستقراء، الكتاب الأول، مهر، قم، ١٤١٠هـ).

(١٤) وبطبيعة الحال فإن ارتباط وتعلق العلم بهذه الأمور الثلاثة ـ كما يذكر السيد الشهيد الصدر ـ ليس من قبيل ارتباط العلم بالمعلوم؛ إذ لا شيء من هذه الأمور يعتبر معلوماً بالعلم الإجمالي؛ إذ لو كان مجيء علي ـ مثلاً ـ معلوماً سوف لا يكون علمنا إجمالياً. (انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٩ ـ ١٤٠).

(١٥) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(١٧) انظر: المصدر السابق: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١٨) انظر: المصدر السابق: ١٨٤ ـ ٢٢٣.

(١٩) انظر: المصدر السابق: ٢٢٠ ـ ٢٢٣.

(٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢١) المصدر السابق: ١٩٠.

(22) recursive.

(٢٣) انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٨٣.

(٢٤) المصدر السابق: ١٨٤.

دور الزمان في تغيير السِّيَر ومعاني الألفاظ

دراسةٌ تحليلية

الشيخ أحمد مبلغي(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

أوّلاً: إن ما يشغل بال الفقهاء وعلماء الدين بالدرجة الأولى التوصل إلى الأحكام الدينية، ومعرفة موقف الشرع تجاه كلّ فعل وسلوك. وهذا الهدف يجعلهم دائمي السفر والرحلة إلى الماضي، إلى زمن النصّ وزمن المعصومين^. ولهذا فالعلماء والباحثون في الحقل الديني يتسلّحون بكثير من الجهد لإجراء تحقيقاتهم وأبحاثهم في التاريخ، وتنقيح المطالب الدينية الفقهية والأصولية و... ولا بُدَّ لهم من أن يلقوا نظرة فاحصة على السنّة باعتبارها المصدر الثاني في التشريع؛ لأن كلّ فقيهٍ، وقبل أن يغوص في زمن النصّ، قد ظهرت له من ذلك العصر شواهد هي بنت ذلك الزمن، لكنها اليوم هي ضمن الأصول والقواعد التي يبتني عليها الحكم.

وحيث إن تلك الشواهد هي إرث تاريخي فقد احتفظت ببعض الخصال التاريخية التي تجعل من محاولة قراءتها بالآليات الفكرية الراهنة صعبة، وغالباً لا يؤمن الخطأ معها.

سيرتا العقلاء والمتشرِّعة، وكذا الألفاظ التي تتشكَّل منها الروايات، تفتح

(*) باحثٌ وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في قم، والمسؤول العلمي عن مركز دراسات التقريب بين المذاهب.

مجالاً كبيراً أمام الفقهاء؛ ليتسنى لهم فهم السنّة، وبالتالي البناء لمبانيهم الخاصة.

فالعديد من الألفاظ التي وردت في الروايات؛ وبسبب التطوُّر التاريخي، قد أخذت معاني جديدة، وجرّدت من معناها القديم، وربما فقدت معناها التقليدي. لكن هناك ألفاظٌ أخرى لم تتخلَّ عن معناها الأصيل، وبقيت حتّى مع التطوُّر التاريخي محافظة على معناها التقليدي، والذي يتطابق والشروط العامة لتلك الحقبة الأولى، فلم يؤثر فيها هذا التطوّر، ولم يغيِّر منها شيئاً. كذلك توجد مجموعة أخرى من الألفاظ التي عاداها الزمان، ورماها بالهجر، ولم تعد تتداول في اللسان العربي الحالي، وأصبح الحصول على معانيها أمراً معقّداً، وملازماً لتحدّيات مختلفة.

سيرة العقلاء وعرف المتشرِّعة؛ وبلحاظ حجّيتهما التي جاءت وفق معطيات وتداولت عبر المراحل التاريخية المختلفة، أصبحتا تواجهان اختلافات جوهرية في طريقة الاستدلال بهما، وأسلوب التعاطي معهما؛ نظراً للاختلافات الجذرية التي فرضها الانسياب التاريخي للمجتمعات الإسلامية. من هنا فاستعمال السيرة العقلائية أو عرف المتشرِّعة في الوقت الراهن أصبح لا يخلو من التعقيدات، بل إن الحصول على هذه السِّيَر في ظلّ التراكم الزمني، وتطوّر المجتمع الإسلامي، زاد من صعوبة الأمر، وعمَّق تعقيداته.

ثانياً: لقد أضاف الشهيد الصدر مجموعة من المباحث العالية وذات القيمة الكبيرة إلى الأدبيات الفكرية العميقة للحوزة العلمية. ورغم اعتقادنا بأن جهود وسعي الشهيد الصدر كان مكثَّفاً، وشمل مجالات واسعة، حتّى أنّي أستطيع القول ـ وبكلّ مسؤولية ـ: إنّ طروحاته وتحقيقاته في كلّ المباحث الدينية عميقة، وتتنوَّع كمّاً وكيفاً، لكنّ قصر عمره كان مانعاً قهرياً فوَّت الفرصة عليه، حيث لم تتح له الفرصة في بسط وتفصيل أفكاره بالمستوى الذي كان يتطلَّع إليه. لكنّ هذه الفرصة الفاتحة ذراعَيْها أمام الجيل الحاضر، حتَّى يستفيد أكثر من الآثار العلمية لهذا العالم الفذّ، الحبلى بأفكار عميقة ومتطوِّرة، سواء في الفقه أو التاريخ، هي بحقّ قادرة على صنع تطوّر نوعي في الفكر، وقفزة نوعية ومتطوّرة في الحوزة العلمية.

ولن نغالي إذا قلنا: إن الشهيد الصدر واحدٌ من المفكِّرين الجدد القلائل في

مجال الفقه، الذين إلى جانب إحاطتهم بالدراسات التقليدية أسَّسوا لنظرة علمية تتوافق وقرائن الحال والمقام؛ لتكون عملية بشكلٍ جدّي وواسع في المستقبل. فكما كانت له نظرة متفحِّصة إلى الماضي والموروث الديني كانت له ـ وبالموازاة، وبنفس الدرجة ـ نظرةٌ ثاقبة وواعية إلى المستقبل.

ولا بُدَّ من النظر إلى أفكار هذا العالم الفقيه على أنها بداية عهدٍ جديد في تطوير منهج التفكير في الحوزات العلمية التقليدية. فآثار الشهيد الصدر بحرٌ من المفاهيم الخالصة البكر، التي لا زالت لم تخضع للدراسة، حيث إن الانفتاح على كلّ واحدةٍ منها يفتح باباً عظيماً أمام الفقه، وأفقاً واسعاً سيحدث نقلة فريدة في الفقه، ويقطع به مراحل من التطوّر والتكامل.

وفي الواقع فإن عمدة أفكار الشهيد الصدر تكمن في أجوبته عن الأسئلة الرئيسة التي تشغل الفكر الديني. وأظن أن الجميع يدرك أن أعظم سؤال يطرح أمام الفقهاء يكمن في كيف نستشرف المستقبل من خلال الماضي؟ كيف نمدّ جسراً بين الماضي والمستقبل؟ فباعتبار أن الفقه والأصول على السواء علوم جذورها في القدم قد فرضت نمطاً على الفقهاء والمحقّقين جعلتهم يعيشون في الماضي، ليجدوا أنفسهم أمام معضلة المستقبل. وبطبيعة الحال فقد سعى كلّ واحدٍ إلى الاجابة عن هذا الطرح، لكنْ بشكلٍ لا يزيد ولا ينقص من الأمر شيئاً، بينما وجدنا الشهيد الصدر قد التزم التنظيم والانضباط في إجاباته، بحيث لا يوجد هناك فراغٌ بين الماضي والمستقبل، واستطاع باجتهاداته أن يغطي قدراً كبيراً من مساحة الفراغ في التشريع الإسلامي، في ما يخصّ قضايا المستقبل.

إن تفكُّر الشهيد الصدر يختلف عن تلك الأفكار المبعثرة البعيدة عن الواقع، والمتجاوزة لحدود المعقول، حيث سعى إلى إيجاد رابطةٍ معقولة ومنطقية بين الماضي والمستقبل، وفق أسس التفكير المنهجي، حتّى يضمن للتفكُّر الفقهي السَّيْر في مسيرة التحوّل والتغيّر بشكلٍ طبيعي وعفوي، في قبال تحوُّلات الزمان.

في هذا المقال سيتمّ التعرُّض لجزءٍ من أفكار الشهيد الصدر، وبالذات ما طرحه ضمن مقولتي تطوُّر الألفاظ والسِّيَر. ورغم أنّ ما طرحه بخصوص هاتين

المقولتين لم يكن مبحثاً مستقلاً، بحيث يكون ضمن منهج مميَّز في مقولة نظرية معرفة الزمان، لكنّه جاء على شكل مباحث ضمن مواضيع متفرِّقة. وعلى العموم فإن الأصول الأولى في دور تطوُّر الزمان على الفقه يمكن تتبُّعها ضمن مباحث الشهيد الصدر.

إن توجّهه إلى النتائج الناشئة عن تطوّر الزمان كانت مبيّنة لمنهجية جديدة في التعاطي مع الفقه والزمان، أكثر من كونها امتداداً للنظرة النمطيّة التقليديّة للفقه، ودور الزمان في فرض تغيُّرات وتطوّرات في المعاملات و...

ضمن هذا المقال ستتصبّ جهودنا على احتواء جميع ما طرحه الشهيد الصدر في ما يخصّ الألفاظ والسِّيَر، وسنعمل على توسعة مجالها في ما يرجع إلى أصولها وفروعها أمام المحقّقين، يقيناً منا أن بحوثاً من هذا القبيل تحتاج إلى تحقيقات معمَّقة من قبل المحقّقين والعلماء.

إن الخوض في غمار هذه المباحث سيرفع ذلك القلق الدائم من التعامل مع الروايات، بل ستجعل الاستفادة من الروايات والأخبار في إطارٍ معقول، ويعود بالفائدة الكبيرة عليها.

يجرى هذا البحث ضمن محورَيْن:

١ـ التطوُّر التاريخي لمعاني الألفاظ.

٢ـ التطوُّر التاريخي للسِّيَر.

في مجال الاستنباط يكون لتبيين المراد من الألفاظ ومعانيها ـ الألفاظ ذات المفاهيم المطّاطة والمتعدِّدة المعاني والأوجه ـ الأهمّية القصوى، بل هي من المبادئ الأصيلة والرئيسة في عملية التحقيق، وخصوصاً مع تزايد الفترة الفاصلة بين صدور النصّ الديني، سواء القرآن أم السنة، وبين عملية الاستنباط التي تناولها الفقهاء. وهو الأمر الذي يفرض ضرورة تتبُّع التطوُّر التاريخي للألفاظ، وبالتالي تتبُّع تطوُّر مفاهيمها ومعانيها.

لقد تعوَّدنا إسقاط المفاهيم المعاصرة والراهنة على الألفاظ التي استعملت في عملية الاستنباط في الماضي، بحيث كلما أطلقت تلك الألفاظ يتبادر إلى ذهننا

المفاهيم الحاضرة، وهو بالتأكيد ما يفوِّت علينا فرصة الفهم العميق والصحيح للمفاهيم المرادة من تلك الألفاظ حين استُعملت في الماضي.

في مجال الاستنباط تكون المفاهيم المستمدّة من ألفاظ رواية من الروايات الأساس والقاعدة التي يقوم عليها الاجتهاد. وإن عدم تتبُّع التطوُّر التاريخي لمفهوم ألفاظ الرواية سببٌ في عدم إدراك مراد الرواية، وبالتالي تحميل الرواية ما ليس منها.

ولعلّ السؤال المنهجي الذي يطرح نفسه هو: ما المراد بالتطوُّر التاريخي للألفاظ؟ وكيف يمكن تصنيفها وتقييمها، وفي نهاية المطاف تحديدها والتعريف بها؟

وبشكلٍ كلّي يمكن القول: إن تطوُّر مفهوم الألفاظ هو مسألةٌ تابعة لتأثير الزمان في مفهومها، أو في فهمنا لها. والجواب عن هذا السؤال يكمن في تصنيف تأثير الزمان على الألفاظ، وتتبُّع ذلك بكلّ دقّةٍ ما بين زمان الصدور والأزمنة الأخرى التي تمّ تتبُّع تلك الألفاظ في متونها.

تأثير الزمان على الألفاظ

يمكن الحديث هنا عن نوعين من التأثير:

الأول: أن يتغيَّر مفهوم اللفظ في الذهن وفي الاستعمال، من دون أن يحدث تغيير في التعريف المفهومي للفظ، بمعنى أن مصاديقه تتغيَّر وتختلف، أما تعريفه المفهومي فنفسه، لم يتغيَّر أو يتبدَّل.

الثاني: وهو على عكس النوع الأول، فقد يحدث تغيير في تعريفه المفهومي، فقد أصبحت ماهيّة اللفظ مبهمة بالنسبة إلى الباحث والمحقّق، مما يدفع بالمخاطب إلى البحث في ذهنه بادئاً، وفي استعمالات اللفظ ثانياً، في اللسانيات والأدبيات، بل حتّى في أسلوب استعماله في الماضي.

وهذا النوع هو مصيري وتاريخي، يلازم اللفظ في جميع الدورات التاريخية. إن مصير التغيُّر والتحوُّل في مفهوم اللفظ هو من ماهيّة تحوُّل وتكامل الحياة الاجتماعية، بلحاظ العلاقة التي تجمع بينها وبين اللفظ. ففي كلّ مرحلةٍ من مراحل الحياة الاجتماعية تكون هناك عوامل مختلفة تجعل العقل يتحرّك ويتفاعل، فيتغيّر

محيط الإنسان من خلال تغيير وتحوُّل في مفهوم الألفاظ. وبمعنى آخر: إن انعكاس معاني ومفاهيم الألفاظ في أذهان المخاطبين هو فرصة للتغيُّر خلال الفترات التاريخية المختلفة، وكذلك تتغير مستويات تحليل تلك الألفاظ.

وعلى هذا الأساس يصبح للفظ في الماضي والحاضر تبادرٌ عرفي مختلف. فالتبادر العرفي للفظ في الماضي تابعٌ لمستوى الإدراك، حيث تنعكس عليه بساطة المفهوم، بينما التبادر العرفي في هذه المرحلة من الحياة الاجتماعية، التبادر العرفي لنفس اللفظ اليوم اقترن اليوم في الاستعمال الأدبي، وتجانس ببعض الألفاظ الأخرى. وربما في الماضي كان إلى جنبها أو بعضها .، فأوجد خصوصيات اجتماعية جدّ معقدة. فبالإضافة إلى فهمنا نجد أنفسنا أمام الفهم التاريخي، حيث لا يمكن الفصل بين المفهومين التاريخي والحالي، بينما أسلافنا لم يعيشوا هذا المصير، ولم يرَوْا من اللفظ إلاّ ما فهموه هم بشكله البسيط. كلّ هذا الاختلاف في حين أن التعريف الكلاسيكي المدرسي أو اللغوي لمفهوم اللفظ لا يتمّ في حضن التاريخ.

في عملية استنباط الأحكام الفقهية، حيث فهم مراد اللفظ يحتلّ مكانة قصوى وجدّ حسّاسة، لا زلنا نرى هناك نوعاً من الاضطراب في التعامل مع التطوُّر المفهومي للفظ. ولعلّ أبسط مثال يمكن الاستشهاد به على اعتبار دور التطوُّر التاريخي للمفاهيم ما يخصّ لفظتي «عبيد» و «إماء». فقد تمّ تجاوز المفهوم المستعمل في الماضي بالنسبة إلى العبيد والإماء، حيث لم يكن يومها في الذهن الاجتماعي معنى سلبيّ لهما، بينما اليوم تغيَّرت النظرة للعبودية والرقّ، وأصبحت معبِّرة عن سلوك الظلم والاستضعاف، فتغيَّر المفهوم الفقهي للفظتين. وكما هو واضح فإنّ هذا التغيير في المفهوم لم ينشأ عنه تغيير في التعريف الاصطلاحي اللغوي، كما هو مشاهد في لفظ «الاجتهاد» على سبيل المثال. فنحن لو رجعنا إلى المعاجم اللغوية الجديدة أو إلى التبادر اللغوي الحالي سنجد نفس التعريف المفهومي بالنسبة للفظي «عبيد» و «إماء» الذي استعمله أسلافنا لا زال حاضراً، بينما بالنسبة للفظ «الاجتهاد» قد أوجد التطوُّر التاريخي تعريفاً آخر له.

البحث في تأثير التطوّر على عملية الاستنباط عملية تحتاج إلى الدراسة والمتابعة

المسؤولة، وهي مهمّة ـ على صعوبتها وثقلها ـ ملقاة على عاتق الفقهاء والأصوليين ومَنْ يشاركهم الاختصاص. ونحن لن نعمل في هذا البحث على فتح هذا الملفّ، وإنما سنكتفي بالعمل على إثبات وجود هذا النوع من التأثير.

وفي النوع الثاني يظهر للفظة الواحدة خلال مقطعين تاريخيين تعريفان متفاوتان ومختلفان، وهو النوع الذي سينصبّ عليه بحثنا ضمن هذا المقال. يحدث هذا التغيير في الإطلاق العرفي للفظ بالمقارنة مع مفهومه، ويكفي التتبُّع التاريخي لاستعمالات اللفظ للوصول إلى هذا التطوّر، والمقتضيات التي دعَتْ إليه. فعلى سبيل المثال: لفظ «عامة» كان في عهد الأئمّة يصف اتجاهاً سياسياً كان العلماء فيه يصنِّفون الفقه الذي يلائم رغبات الحكّام، ويثبت لهم الشرعية، بينما أصبح نفس اللفظ يشير في مجال الاستنباط إلى المجتمع السنّي وفكر أتباع مدرسة أهل الحلّ والعقد.

ورغم أن هذا التطوّر غير خفيّ عنا، لكنْ هناك العديد من الألفاظ التي كساها الإبهام، واختلف المعنى المستعمل في الماضي عن الفعلي.

لفظ «اجتهاد» تعرَّض هو الآخر للتطوُّر التاريخي؛ ففي زمان الأئمة كان الاجتهاد يعني سعي الفقيه في مجال الظنّ وفي الموارد التي لا يوجد فيها نصٌّ أو تصريح روائي، بينما نجده اليوم قد توسَّع أكثر. فإلى جانب الاجتهاد في الموارد الخالية من النصّ أصبح يضمّ حتّى اجتهاد الفقيه في الاستنباط من النصّ، واقتصر معناه في العُرْف الخاصّ عند الشيعة على المعنى الثاني.

وقد أشار الشهيد الصدر إلى تطوّر وتحوّل معنى «الاجتهاد» بين الماضي والحاضر، وعزا سبب موقف بعض العلماء بالنسبة للفظ «الاجتهاد» إلى الغفلة عن تطوُّر مفهومه[1].

هذا النوع من التطوُّر يمكن تعقُّبه، إلاّ أن الحصول على الأساليب الصحيحة للوصول إليه جدّ معقَّدة، وتحتاج إلى مجهود علمائي حتّى تفتح على النهج الصحيح. لكنّ تعقيد هذا النوع من التطوُّر بالمقارنة مع التطوُّر في النوع الثاني أهون وأقلّ.

وقد قبل الشهيد الصدر بتحوّل وتغيّر الألفاظ على نحو النوع الثاني من التطوّر قائلاً: «ممّا لا شكَّ فيه أن ظواهر اللغة والكلام قد تعرَّضت مع مرور الزمان؛

ولأسبابٍ لغوية وفكرية واجتماعية، إلى التطوّر والتغيّر.

ربما يختلف المعنى الظاهري للفظ عند صدور الحديث عنه في مرحلة سماع الحديث، يعني الزمان الذي يُراد العمل فيه بالحديث»[٢].

وهنا لا بُدَّ من النظر هل هناك قبولٌ ولو بشكلٍ كلّي بهذا التغيير والتطوّر في مفاهيم الألفاظ؟ وهل كيفية تعاملنا مع ألفاظ النصوص الدينية تؤثّر في عملية الاستنباط أو لا تؤثّر؟ وهل يمكن اتّخاذ هذا دليلاً يسمح لنا بالقول بأن الألفاظ مجملة أم نستطيع الخلوص، وبناءً على قواعد مشخَّصة، إلى القول بوجود الاختلاف بين الألفاظ، فهناك ما هو مجمل، وهناك ما ليس مجملاً، بمعنى أن معانيه مستقرّة لا تختلف باختلاف المجتمع والعرف المستعمل لها؟

في الجواب عن السؤال المتقدِّم نجد الشهيد الصدر قد ذكر لنا حالات وأشكال مختلفة، وبيَّن لكلّ حالةٍ حكمها الخاصّ بها. وهنا نذكر بأن التقسيمات التي سنوردها في البحث ليست جميعها من قول وطرح الشهيد الصدر، وإنما قال بعضها على شكل الكلّية. ومن خلال التحليل والتحقيق في كلماته ونظرياته تبيَّن أن تقسيمه العقلي حصر التقسيمات في ما سنذكره، أما ما جاء من التقسيمات الأخرى فهي في حقيقتها معطوفةٌ على هذا التقسيم. ومهما يكن الأمر فتقسيماته هي:

إنّ اللفظ لا يخرج عن هذين الفرضين الكليّين:

أ ـ الألفاظ التي لم تعُدْ تتداول في عرف المحاورات الحاضرة، ممّا سبَّب غياب أيّ تبادر عرفي لها.

ب ـ الألفاظ المتداولة في العرف الحاضر، وقد شاع تبادرها العرفي.

ويشكِّل هذان الفرضان الفرعين الرئيسيّين، ويتفرَّع كل واحد منهما إلى تقسيمات أخرى متعدِّدة. والتحقيق في هذه الفروع والتقسيمات بلحاظ التاريخ والتطوّر ـ رغم أنها تكتسي لباس التخصُّص ـ هو في متناول أولئك الذين يرَوْن في البحث في التطوّر التاريخي أمراً محيّراً، ودراسته مجلبة للمشقّة، وبدون فائدة، بل على العكس هم يستطيعون من خلال هذه التقسيمات، ولو بقصد التجربة، أن يغيِّروا من معلوماتهم ومعارفهم التاريخية.

الفرض الأول: ويشمل الألفاظ التي بسبب عدم تداولها في المحاورات والعرف الحاضر لم يعُدْ لها تبادر عرفي بين المتحاورين. وهذا الفرض ينقسم بنفسه إلى مجموعتين:

١. الموارد التي يختلف أهل اللغة في معاني اللفظ فيها. وحكم هذا النوع من الألفاظ أنه لا يمكن اعتبار تفسيرات واصطلاحات الفقهاء حجّة في بعض الألفاظ، ولا يعتدّ بآرائهم ونظراتهم فيها، حتى مع فرض اتّفاقهم حول الاصطلاح، بل لا بُدَّ من العمل والسعي الحثيث للكشف عن نظر الأئمة عليهم السلام فيها، وإحراز اصطلاحهم بخصوصها.

وقد عدّ الشهيد الصدر لفظ «سؤر» ضمن هذه المجموعة، وأكّد على ضرورة إحراز المعاني التي أرادها المعصوم عليه السلام، وقال: «السُؤْر كلمة لا تخلو من غموضٍ؛ لعدم تداولها في العرف الحاضر بنحوٍ يكشف عن تحديد مدلولها الأصلي.

وانعقاد اصطلاح الفقهاء على تسمية كلّ ما باشره جسم الحيوان بالسؤر لا يعيّن حمل اللفظ عليه ما لم يحرز وجود الاصطلاح في لغة الأئمّة عليهم السلام. وتعريفات اللغويّين متفاوتة سعةً وضيقاً، بنحوٍ لا يحصل الوثوق من ناحيتها»[٣].

ويلاحظ عدم ذكر الشهيد الصدر لسبب عدم اعتبار اصطلاح الفقهاء بخصوص هذا اللفظ. لكنْ يمكن القول: إن ظهور الاصطلاحات الفقهية والعلمية غالباً ما يكون في ظلّ الشروط التي تفرضها الدقّة وعوامل أخرى مختلفة، ترجع تاريخياً في معظمها إلى ما بعد عصر الأئمة عليهم السلام. لذا لا يمكنها أن تعكس مقصود المعصوم عليه السلام من اللفظ.

وممّا سبق نصل إلى أنه في المسائل التي لم يحصل فيها اتّفاق بين الفقهاء، بل كان بينهم اختلاف، كما حصل بين أهل اللغة، يصبح من الأولى إحراز المعنى الذي أراده المعصوم بالضرورة.

وفي الموضع الذي يصبح إحراز مقصود المعصوم عليه السلام ضرورياً تكون النتيجة أنه بدون هذا الإحراز يدرج اللفظ في دائرة الإجمال، وحينها لا يمكننا الأخذ به.

٢. ويختص بالموارد التي حصل فيها اتّفاق بين أهل اللغة حول معنى لفظٍ معين.

وقد يعتقد أن اتفاق أهل اللغة حول معنى لفظٍ ما أسلوب يطمأنّ إليه، ويعتمد عليه، ويعفى معه من الكشف عن اصطلاح المعصوم وإحراز مراده! والجواب الأكيد أن اتفاق أهل اللغة مهما كان يعين القرينة والعلامات، إلا أنه لا يجب الركون مطلقاً إلى نظر أهل اللغة، والاكتفاء به كطريقٍ أوّل وآخر في تحصيل مراد المعصوم.

من خلال ما سبق: هل نستطيع اعتبار حكم أهل اللغة في تعيين معاني الألفاظ الواردة في الروايات، أم أن اعتبار نظر اللغة يكون بلحاظ تحقُّق الكشف عن معاني الألفاظ، أم أن اعتبار نظر اللغوي بلحاظ بنائه على أصل عقلائي يكون مورد تأييد المشرِّع؟

بالنسبة للحالة الأولى يُطرح إشكالٌ مفاده أن دور أهل اللغة وعلمائها ليس تامّاً حتّى يكون له اعتبارٌ ذاتي، بل هو من جهة الدَّوْر، فهو لا يتعدّى سقف القرينة. وبعبارةٍ أخرى: لا يجب أخذ نظر اللغوي إلاّ في مستوى القرينة التي لها تأثيرٌ في مجرى الكشف عن المعنى المقصود كيفما كان استقبالنا لها، حيث إن لها في بعض الموارد دوراً خاصّاً، حيث تعبِّد الطريق نحو الوصول إلى المعنى الأصلي للفظ.

وفي الحالة الثانية على رغم وجود كلامٍ يسوق لوجود أصل عقلائي من شأنه أن يضفي نوعاً من المصداقية على نظر اللغة، والتي بمقدورها أن ترفع عنّا القلق في ما يخصّ كشفها عن المعنى، لكنّ المشكلة في هذا حين نعلم أنْ لا أصل عقلائي في الموضوع، وحتّى مع فرض واحتمال وجوده فإنّه غير قادر على منح الاعتبار لنظر أهل اللغة. فالأصل الموجود في هذا المورد هو الأصل العقلائي في عدم النقل، والذي عليه يكون أصل وجذر المعنى الحالي للفظ راجعاً إلى الماضي، وينفي أن تكون نشأته قد وقعت في نقلٍ من المعنى الأولي والأصلي.

والواضح أن هذا الأصل يجري فقط في الألفاظ التي لا زال العمل جارياً بها في المحاورات العرفية، والعرف يفهم منها حين التبادر المفهوم المشخّص لها. أما حين لا يكون للعرف معنى على مستوى التبادر فحينها ليس هناك من معنى حتّى نحاكمه بهذا الأصل العقلائي.

وعلى العموم الشهيد الصدر لم يتطرَّق بشكلٍ خاصّ إلى هذا القسم، لكنْ

على أساس ما طرحه من تصويرٍ وفق أصل عدم النقل فإن هذا الأصل يجري في موارد يكون فيها التبادر العرفي مقبولاً. وبناءً عليه ففي هذا القسم ـ كما القسم الأول ـ إحراز المعنى المقصود من طرف المعصوم عليه السلام لازمٌ.

وستتّضح أكثر في بقيّة البحث نظرية الشهيد الصدر بالنسبة إلى هذا الأصل.

وهذا القسم يقسم وفق معايير ونظريات دقيقة إلى الأقسام التالية:

أ ـ اتّفاق رأي أهل اللغة والفقهاء على معنى للفظ

وفي هذه الصورة قد يكون الاثنان، اللغويون والفقهاء، قد بادروا إلى تعيين أحد المفاهيم للفظ، ولهم فيه قولٌ واحد؛ وقد يعمد كلّ واحدٍ من الفريقين إلى تعيين مفهوم يختلف عن المفهوم المطروح لدى الآخر.

في الوضع الأوّل: نكون أمام وضع مطلوب نسبيّاً، حيث نكون أمام معنى هو مورد اتّفاق الفريقين (اللغويين والفقهاء)، ونجري فيه أصل عدم النقل، ومن ثمّ نثبت أن هذا المعنى هو نفس المعنى الذي ساد في المراحل السابقة، وبالتالي يكون مقصود الأئمة عليهم السلام هو هذا المعنى بعينه. وحتى في حالة عدم القبول به، وكذا ردّ أصل عدم النقل، ففي الحدّ الأدنى نكون أمام قبول أحد توافقات اللغويين والفقهاء ـ وخاصّة إذا تمّ التنسيق بينهما ـ، على أساس أنه قرينة نستطيع بالاعتماد عليها التوصّل إلى المعنى المقصود من طرف الأئمة عليهم السلام، وهو أمرٌ معقول وممكن.

في الوضع الثاني: نحن أمام فرعين:

١ـ حيث خرج اللفظ من دائرة العامّ ودخل في دائرة الخاصّ بالاصطلاحات الفقهية. ونستطيع هنا التمثيل بلفظ «القياس»، حيث نجد له في اللغة معاني، وفي الاصطلاح معاني أخرى. ولم يكن في عصر الأئمة عليهم السلام ضمن الاصطلاحات الفقهية. فهذا اللفظ؛ وبلحاظ فقده للاستعمال العامّ ـ العرفي في دائرة المحاورات العلميّة، لا بُدَّ من تحصيل نظر أهل اللغة إلى جانب اللفظ.

والسؤال المطروح هنا هل المعنى الاصطلاحي الحاضر عند الفقهاء يصلح لأن يكون معياراً يقوم عليه معنى لفظ القياس الذي استعمل في روايات المعصوم عليه السلام؟

الجواب ـ في نظرةٍ واحدة ـ بالنفي؛ إذ لا بُدَّ من تحصيل المعنى المراد في اصطلاح الأئمة عليهم السلام، وفي القرن الثاني، حتّى لو كان البحث في النهاية سيوصلنا إلى نفس المعنى والاصطلاح الذي لدينا. نعم، البحث هنا ليس في خصوص لفظ القياس، حتّى مع ادّعاء البعض أنه قد تتبّع المعنى بالشكل المطلوب، بمعنى أن المعنى الرائج حالياً لهذا اللفظ هو من تتبُّع الفقهاء. المنظور هنا أنه في مقابلتنا لهكذا لفظ لا بُدَّ من النظر في معناه الاصطلاحي والعلمي خلال القرنين الثاني والثالث.

٢ـ إن اللفظ في زمن الأئمّة عليهم السلام لم يكن ضمن سلك الألفاظ الاصطلاحية. وهنا يكون اللفظ في حالة من الإجمال والإبهام الشديدين؛ لأن نظر اللغويين ومفهوم الفقهاء متغايران، وكل واحد من الفريقين لا يتوافق مع الآخر في معنىً له. فلا بُدَّ من اكتشاف منشأ الاختلاف. فهل نستطيع والحال هذه عميقة في الاختلاف بين الفريقين أن نصرِّح أن مقصود الأئمّة عليهم السلام من هذا اللفظ هذا المعنى أو ذاك؟

ب ـ الفقهاء مختلفون، وأهل اللغة متَّفقون، حول معنى اللفظ

في هذه الحال يكون اللفظ مورد البحث ينتمي إلى الألفاظ التي يرجع البحث فيها إلى القرن الثاني والثالث. وفي هذه الصورة تكون وجهة نظر اللغوي غير ذات صلة بعمل الفقيه. وهنا لا بُدَّ من تحصيل المعنى الاصطلاحي. وحيث إن بين أهل الاصطلاح اختلاف يصبح واجباً البحث والتحقيق للوصول إلى المعنى المقصود لدى الأئمّة عليهم السلام.

وأما أن يكون اللفظ غير متعرَّض له ضمن القرنين الثاني والثالث حينها يكون حجم المشكلة أقلّ، لكنْ لا بُدَّ من الاطلاع عن علّة اختلاف الفقهاء؟ هل له جذورٌ في التاريخ القديم، بحيث يمكن من خلال إدراكه التوصُّل إلى طريقٍ آخر، أم أن جذوره ترجع إلى الزمن المتأخِّر؟

ومهما يكن فمعرفة أن اللفظ يرجع إلى بحوث القرنين الثاني والثالث أو ليس كذلك قد تكون مسألة سهلة المنال، وقد تحتاج إلى دراسةٍ تاريخية جادّة.

الفرض الثاني: أن يكون اللفظ متداولاً في العرف الحاضر، وبالنسبة إلى

تبادره العرفي فهو ملاحظٌ وملموس. ويغطي هذا الفرض أربع مجموعات أو أقسام:

١. العلم بوقوع النقل من المعنى الأصلي، وكذا العلم بتاريخ وقوعه ـــ

في هذه الحال إمّا أننا نستطيع تشخيص وقوع النقل قبل زمان الصدور، أو أن وقوع النقل قد أتى متأخراً عن زمان الصدور. في الوضع الأول يكون الحكم هو حمل معنى اللفظ الوارد في الرواية على المعنى المتبادر في الحاضر؛ أما في الوضع الثاني فالحكم هو أنه من المحتمل أن يكون المعنى قبل النقل هو نفس المعنى المتداول في عصر الصدور. وبالطبع هذا يجري في حال اتَّضح المعنى لنا قبل النقل بشكلٍ قطعي ـ ليس عن احتمال أو ظنّ ـ، أما إذا علمنا أن النقل قد وقع، لكنّنا لا نعلم المعنى قبل النقل، أو نعلمه بنحو الاحتمال والظنّ، ففي هذه الحال لا بُدَّ من إحراز المعنى المقصود للمعصوم عليه السلام في الرواية.

٢. العلم بوقوع النقل عن المعنى الأصلي، لكنْ مع عدم إحراز تاريخ وقوعه ـــ

في هذه الحالة إذا حصل تردُّد في إحراز تاريخ وقوع النقل بين مرحلتين: قبل زمان صدور الرواية؛ وبعد زمان صدورها، فهنا لا توجد حيثيّة كاشفة عن تأخُّر وقوع النقل والتحوّل عن زمان المعصومين عليهم السلام. فالإشكاليّة هنا هل نحمل اللفظ على المعنى الجديد أم أن التغيير والنقل وقع بعد عصر النصّ، فنحمل اللفظ على المعنى القديم؟

والجواب: لا مكان لجريان أصل عدم النقل، ولا بُدَّ من إحراز المعنى المطروح في عصر الصدور، والكشف عن المفهوم المراد في نظر المعصوم عليه السلام.

ولم يخرج الشهيد الصدر في هذه الحال ـ حيث يقع الشكّ في زمان وقوع النقل ـ عن هذا الرأي، ويعتقد أنّ الصحيح في هذه الصورة هو عدم جريان أصل عدم النقل، وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن أن يكون المعنى المتبادر في الحاضر؛ استناداً إلى أصل عدم النقل، يرجع تاريخياً إلى زمن المعصوم عليه السلام:

في الحالة التي يقع فيها تغيير في ظهور اللفظ بلحاظ الوضع، ولكن وقع شكّ في تاريخه، فإن الصحيح عدم جريان أصل عدم النقل، فلا يوجد بناءٌ عقلائي على العمل بعدم النقل في الفترة المشكوكة[٤].

ويوجّه رحمه الله عدم جريان أصل عدم النقل في مثل هذه الحال، فيقول: «والنكتة في ما ذكرناه أن البناءات العقلائية عموماً تقوم على أساس حيثيات كشف نوعية، وليست هي من باب التعبُّد. فعندما يبني العقلاء على أصالة عدم النقل في مورد معين فذلك إنّما يكون لأجل استبعاد وقوع التغيُّر في اللغة، وأن النقل حالة استثنائية نادرة بحسب نظرهم، فإذا فرض وقوع ذلك الأمر المستبعد، أو حصول تلك الحالة النادرة، فلا يوجد عند العقلاء ما يبرِّر نفي احتمال تقدّم زمان النقل أو التغيُّر والتبدّل؛ لأنّ المستبعد ليس هو إلاّ أصل النقل والتغيُّر، وقد تحقَّق فعلاً. وأما بالنسبة إلى زمانه، من حيث كونه متقدّماً أو متأخّراً، فلا يوجد أيُّ استبعادٍ فيه؛ إذ كونه حاصلاً في زمان الإمام الباقر عليه السلام أو كونه حاصلاً في زمان الإمام الكاظم عليه السلام على حدٍّ سواء بنظر العقلاء»[٥].

٣ـ الشكّ في وقوع النقل، مع العلم بما يقتضيه

قد يقع الشكّ في وقوع النقل، لكنْ في المقابل هناك مجموعةٌ من القرائن والظروف المساعدة التاريخية التي تدلّ على وقوع التطور والتغير بالنسبة إلى اللفظ مورد البحث. وهنا يصبح السؤال: ماذا نعمل؟

يرى الشهيد الصدر أنه في هذه الصورة لا يخلو التمسُّك بأصل عدم النقل من إشكال. ففي الموارد التي تكشف عن مجموعة من الشروط التي تقتضي حدوث تغير في مفهوم ومعنى اللفظ يكون التمسُّك فيها بأصل عدم النقل مخالفاً للمعقول، وبالتالي يصبح التمسُّك به غير خالٍ من الإشكال[٦].

٤ـ الشكّ في وقوع النقل، والظروف التاريخية التي مرَّت على اللفظ اعتُبرت عادية وبسيطة

الشهيد الصدر يذعن هنا بجريان أصل عدم النقل، حيث يقول: «إن نظر العقلاء في جريان أصل عدم النقل حين يكون احتمال التغير والنقل احتمالاً بسيطاً وعادياً»[٧].

يؤكِّد الشهيد الصدر أنه رغم عدم نفي حصول تغيّر في مفهوم اللفظ، لكنّ

العرف، الذي هو نتيجة تجارب حصلت للأشخاص بشكلٍ متكرِّر ومستمرّ، يقول بالثبات النسبي للغة والكلام، أي إن تحول وتغير اللغة يتمّ بشكلٍ بطيء يكاد لا يلاحظ. فاحتمال وقوع التغير ووقوع النقل عند العقلاء بمثابة احتمال يأخذ طابعاً استثنائياً. لذلك نفوا هذا الاحتمال، والمشرِّع أمضى هذا المبنى العقلائي وأيَّده.

وبالتأكيد فإمضاء الشارع لا يعني نفيه لفكرة تطوّر اللغة وتغيرها، وإنّما يحكم الشارع في مقام التشريع بحجّية احتمال تطابق المعنى المتبادر في الوضع الحالي مع المعنى المراد من طرف المعصومعليه السلام. وهذا يجري ما لم يثبت دليلٌ خلاف ذلك.

وحتّى تتمّ الاستفادة أكثر من تلك التقسيمات نرى أفضلية طرحها على شكل رسمٍ بياني:

الألفاظ المهجورة في عرف المحاورات الحاضرة، مما سبَّب غياباً لأيّ تبادر عرفي لها ــــ

١ـ موارد وقع فيها الاتفاق بين أهل اللغة والفقهاء حول معنى للفظ مورد البحث.

٢ـ أهل اللغة متّفقون على معنى، والفقهاء متفقون على معنى آخر، واللفظ ضمن دائرة الألفاظ التي تمّ البحث العلمي فيها خلال القرنين الثاني والثالث (زمن الباقرينعليهما السلام).

٣ـ أهل اللغة متفقون على معنى، والفقهاء متّفقون على معنى آخر، واللفظ ليس ضمن دائرة الألفاظ التي تم البحث العلمي فيها خلال القرنين الثاني والثالث.

٤ـ أهل اللغة متفقون بينهم على معنى، لكنّ لم يحصل بين الفقهاء هذا الاتفاق، واللفظ ضمن دائرة الألفاظ التي بحث فيها خلال القرنين الثاني والثالث.

٥ـ أهل اللغة متّفقون حول معنى، وقد حصل بين الفقهاء اختلافٌ، واللفظ ليس ضمن دائرة الألفاظ التي بحث فيها خلال القرنين الثاني والثالث.

٦ـ أهل اللغة مختلفون حول معنى، والفقهاء متّفقون على معنى.

٧ـ أهل اللغة مختلفون حول معنى، والفقهاء مختلفون كذلك حول معنى.

الألفاظ المتداولة في العرف الحاضر، بالإضافة إلى شيوعها في التبادر العرفي ــــ

١ـ العلم بوقوع النقل وتاريخ وقوعه قبل زمان الصدور.

٢. العلم بوقوع النقل وتاريخ وقوعه بعد زمان الصدور، مع إحراز المعنى ما قبل وقوع النقل.

٣. العلم بوقوع النقل، لكنّ تاريخ وقوعه غير معلوم.

٤. الشكّ في وقوع النقل، لكنّ الشروط التاريخية التي مرَّت على اللفظ تم تقييمها على أنها معقّدة.

٥. الشكّ في وقوع النقل، لكن الشروط التاريخية التي مرَّت على اللفظ بسيطة وعادية.

التطوُّر والتغيُّر في السِّيَر

يلاحظ وجود ثلاثة أنواع من التطوّر والتغيّر للسِّيَر، بلحاظ علاقتها وارتباطها بالزمان:

النوع الأول: السِّيَر التي انتفت مع مرور الزمان. وهذه السيرة التي انتفت قد تكون موجودة في زمن الشارع. ونظراً لأهمية هذا النوع سنخصّه بالبحث، وسنسلط عليه الضوء وفق ما يسمح به المقال.

قد يطرح السؤال عن الفائدة من معرفة هذا النوع من السِّيَر؟

والجواب بكلّ بساطة: إن هذه السِّيَر التي تكون موجودة في زمن الشارع مرآة نرى من خلالها الأحكام التي أصدرها الشارع؛ لأن هذه السير إذا كانت سيرة المتشرِّعة فهي ينبوع الشرع، فهي تكشف عن الحكم الشرعي، وإذا كانت سيرة العقلاء، وأمضاها الشارع، فهي الطريق المطمئن للشرع.

فلا يتبادر إلى الأذهان أن البحث في السير التي تنافَتْ مع الزمان خارج عن هذه الفائدة. ومعرفة هذه السير تجعلنا نرفع عن كاهلنا أنواعاً من الحمل الثقيل الذي حملنا إيّاه فهم بعض الفقهاء للروايات؛ حيث أفتى الفقهاء من خلال فهمهم للروايات بنجاسة الكفّار، لكنّ الشهيد الصدر، ومن خلال تتبُّعه لسيرة المسلمين في صدر الإسلام، وعدم مجانبتهم للكفّار والمشركين، أدلى بنظرةٍ جديدة في المسألة.

وكان دليله على وجود هذه السيرة قوله: إنّ ابتلاء المسلمين بالتعايش مع

أصنافٍ من الكفّار في المدينة وغيرها على عهد النبيّ ﷺ كان على نطاقٍ واسع، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جدّاً، وخصوصاً بعد صلح الحديبية، ووجود العلائق الرحميّة وغيرها بينهم، فلو كانت نجاستهم مقرَّرةً في عصر النبوّة لانعكس ذلك وانتشر وأصبح من الواضحات، ولسُمِعَتْ من النبيّ ﷺ توضيحاتٌ كثيرة بهذا الشأن، كما هو الحال في كلّ مسألةٍ تدخل في محلّ الابتلاء إلى هذه الدرجة.

ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الإخفاء. وأيُّ داعٍ إلى ذلك مع ظهور الإسلام، وعدم منافاة هذا الحكم مع أغراض أولياء الأمر بعد النبيّ ﷺ؟

وحتّى لو افترضنا أنّ الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة ـ التي نزلت بعد الفتح ـ فإنّ طبيعة الأشياء كانت تقتضي شيوعه وانتشاره أيضاً(٨).

النوع الثاني: إن المرتكز العقلائي ومع مرور الزمن يعرف زيادة في السِّيَر، والتي تختلف مع السيرة التي كانت في زمن الشارع. فقد تظهر في مسيرة الزمان عوامل وشروط جديدة تعمل على تغيير في الجوانب الخارجية والعملية للمرتكز العقلائي أو ما يصطلح عليه بالسيرة العقلائية، بحيث تستقرّ وترتكز السيرة الجديدة بدلاً عن السيرة القديمة.

وفي الواقع فإن كلتا السيرتين ـ سيرة المتشرِّعة وسيرة العقلاء ـ تنبعان من نبعٍ واحد، ويقف خلفهما مرتكزٌ عقلائي واضح.

والعديد يذهب إلى اعتبار السيرة الجديدة، رغم عدم إمضائها من طرف الشارع، وإنما يتمّ اعتبارها بلحاظ أنّ إمضاء الشارع للسيرة القَبْلية هو في حقيقة الأمر إمضاء لهذا المرتكز الذي يقف خلف هذه السيرة، وباعتبار أن هذا المرتكز نفسه هو الذي عمل على ظهور سيرة جديدة فإنّه يمكننا اعتبار هذه السيرة والاستدلال بها.

وهذا الاستدلال يمكن إكماله، وذلك بقوله: إن أصل وروح أيّ سيرة هو الارتكاز، والذي يأتي في شكل السيرة. وما دام الشارع قد أيّد هذا الأصل وأمضاه فإنها تصبح معتبرة، سواء ظهرت في هذا الشكل أو في ذاك، بلا فرقٍ من حيث الاعتبار والقبول.

فالارتكاز هو في حقيقة الأمر أصلٌ كلّي يأخذ كيفيّات متعدّدة ومختلفة.

النوع الثالث: أن يكشف الزمان عن سيرة جديدة بعد انقضاء عصر الشارع. والفقهاء مجمعون هنا على عدم اعتبار هذه السيرة؛ لأن السيرة تأخذ الاعتبار من تأييد وإمضاء الشارع لها؛ إذ حجية السيرة ليست بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ انكشاف الإمضاء الشرعيّ من التقرير وعدم الردع. فلكي يتمّ هذا الانكشاف يجب أن تكون السيرة معاصرةً لحضور المعصومين، حتّى يدلّ سكوتهم على الإمضاء في ذاتها.

لكنّ الإشكال يقع فيما لو وقع عندنا شكٌّ في زمن ظهورها، فما هو تكليفنا تجاهها؟

وبعبارةٍ أوضح: ما العمل في مقابل السيرة التي لا زالت قائمةً بين العقلاء أو المتشرّعة، ولكنْ حصل لنا شكٌّ فيما إذا كانت هذه السيرة قد وُجدت زمن الشارع أو أنها ظهرت بعد زمانه؟

تقابلنا هنا نظريتان:

١ـ بعض العلماء يرَوْن أن وجود السيرة بينهم وتداولها يكفي في الإفصاح عن وجودها في زمن الشارع.

٢ـ لكنْ في المقابل هناك جمعٌ آخر من العلماء، ومنهم الشهيد الصدر، يعتقدون أن وجود السيرة في فترة متأخِّرة عن زمن المعصوم غير كافٍ في الحكم عليها بأنها وُجدت في زمنه.

إن هذه النظرية الأخيرة تستند في موقفها على دليلٍ ثابت. فالسيرة ليست ظاهرة فوق الزمن، بحيث لا يكون لها ارتباطٌ وعلاقة بمسائل وقضايا زمانها، بل على العكس لها ارتباطٌ وثيق، سواء على مستوى مرحلة الظهور أم على مستوى الاستمرارية والتداول بشرائط وقضايا الزمان.

وإذا قبلنا بدليل ارتباط السِّيَر بزمانها فإنّ دليل النظرية الأولى، بأن وجود السيرة في زمن متأخِّر عن زمان الشارع دليلٌ على وجودها في زمن المشرِّع، ينتفي؛ لأنه من الممكن أن تتشكَّل السيرة في زمنٍ ما بعد زمن التشريع.

بهذا الدليل نفسه ردَّ الشهيد الصدر النظرية الأولى، وبيَّن بطلان الدعوى بأن وجود السيرة دليلٌ على ثبوتها في زمن الأئمّة، قائلاً: إنه من الممكن أن تكون

هناك مجموعة من العوامل بعد عصر الأئمة عليهم السلام ساهمت في ظهور السيرة، كالانتشار التدريجي للفتوى في بعض القضايا، لكنّها لم تأخذ جذورها من زمن المعصومين عليهم السلام[٩].

ويقول الشهيد الصدر في الموارد التي يمكن تحصيل قرائن تثبت امتداد السيرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام، وبالتالي تكشف عن ثبوت السيرة في زمنهم عليهم السلام: «إنّ صِرْف وجود السيرة في زمن متأخّر عن زمن الأئمة عليهم السلام، من دون أن تضاف إليها قرائن خاصّة، ليس كاشفاً عن ثبوت هذه السيرة في زمن الأئمّة عليهم السلام»[١٠].

طرق معرفة التطوُّرات التاريخيّة في مجال السِّيَر

هل هناك طرقٌ يمكن من خلالها تحصيل السِّيَر المعاصرة لزمن الأئمّة عليهم السلام؟

ذكر الشهيد الصدر عدّة طرق في حال وقوع تردُّد في زمن السيرة، وهل كانت في زمن المعصوم أو جاءت متأخِّرة عنه؟

وسنحاول بيان هذه الطرق، وإنّما نعرضها بشكلٍ قد يختلف عن الشكل الذي طرحه الشهيد الصدر.

الطريق الأول: قراءة وتحليل في المعطى التاريخي. وبما أننا نريد الكشف عن تاريخ السيرة وتحقّقها في مقطع تاريخي هو في الحقيقة بعيدٌ عن المقطع الزماني الحالي بعصور غير قليلة لا بُدَّ من قراءة هذه السِّيَر في معطيات التاريخ. وبطبيعة الحال الدراسة التاريخية لهذا الموضوع من أعقد الأمور، وأصعبها؛ إذ تحتاج إلى تتبُّع دقيق، وتحليل لمختلف القرائن والأمارات، ووضعها إلى جانب بعضها البعض؛ للخلوص إلى نتيجة صحيحة.

وحيث إن هذه النتيجة معرَّضة بشكلٍ محتمل إلى إشكال أو إشكالات، وهو ما قد يوقع هذه النتيجة في المأزق، فإن على المحقّق أن يستحضر الوجه الحقيقي والواقعي للمرحلة التاريخية، وأن لا يقتصر على تجميع وضمّ القرائن والضميمات بعضها إلى البعض الآخر.

وربما نستطيع القول: إن القراءة التاريخية قد تستدعي المرور ببعض المحطات

المعقّدة، لكنْ بلحاظ أن السيرة العقلائيّة معبِّرةً ـ بوصفها عقلائيّةً ـ عن نكاتٍ فطريّة وسليقةٍ نوعيّة، وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان، فليس هناك أيّ صعوبة في دراسة السيرة في مجالها التاريخي إذا تصوَّرنا ابتداء التحول التدريجي والبطيء للسيرة، ويكفي تجميع القرائن، وضمّ بعضها إلى بعض؛ للتوصُّل إلى جوابٍ عن السؤال: هل توجد سيرةٌ عقلائية في الموضوع أو لا توجد؟ فإنْ وجدت فإنّ ملامحها لا يمكن أن تختفي، بل تظلّ ظاهرة؛ وإنْ لم توجد علاماتٌ كذلك فعدم وجودها سرعان ما يكشف عن ذلك.

وعلى العموم فالشهيد الصدر يرى أن هذه الدراسة والتحقيق التاريخي يمكن إجراؤه من خلال الموارد التالية:

١ـ **فتاوى الجمهور**: فتاوى أهل السنّة في نطاق المعاملات؛ باعتبار أنها أحياناً تكون منتزعةً من الوضع العامّ، المرتكِز عقلائيّاً، إلى جانب دلالات التأريخ العامّ[١١].

ووفق هذا البيان يمكن عدّ فتاوى الجمهور طريقاً للوصول إلى المرتكز العقلائي الذي سادَ في تلك المرحلة من حياة المعصوم‰.

وبطبيعة الحال تبقى هذه في حكم القرينة التي إذا تمّ ضمُّها إلى نقاط أخرى تاريخية فلا شَكَّ أنّها ستكون مفيدة، وتكشف عن نتائج إيجابية في الموضوع، كما لاحظ الشهيد الصدر ذلك، وأشار إليه[١٢].

٢ـ **الروايات**: فالروايات بلحاظٍ تاريخي بمثابة المرآة الجليّة، تعكس الحالات المختلفة لعصر الأئمّة‰. ولأن الغالب على تعاملنا مع الروايات هو استحضار الحكم الشرعي لذلك لم نولِ أهمّية لما تُطْلعنا عليه من وقائع تاريخية. فملاحظة الواقع التاريخي من خلال الروايات طريقٌ فعّال في الكشف عن السِّيَر الموجودة في تلك المرحلة من عمر النصّ.

ولعلنا نستطيع من خلال قراءةٍ تاريخيّة لهذه الروايات أن نتوصَّل وبشكلٍ مباشر إلى السيرة، سواء المتشرِّعية أو العقلائية، التي سادَتْ في عصر الأئمة‰. بل إن هذا النوع من القراءة يكشف حالاتٍ مختلفة للناس وللرواة، والتي بتجميعها وتحليلها تبدي لنا السيرة التي على أساسها كان تعامل تلك الفئة من مجتمع عصر الأئمّة أو عصر

الرواة.

وقد استدرك الشهيد الصدر هذا الموضوع، وأشار إلى أهمّيته في استكشاف السِّيَر، قائلاً: «...أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة. ويتوقَّف اعتبار هذا النقل إمّا على كونه موجباً للوثوق والعلم؛ أو على تجمّع شرائط الحجّيّة التعبُّديّة فيه. وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياة الرواة والناس وقتئذٍ»[١٣].

الطريق الثاني: اعتماد الفقيه المستبط على مبدأ «لم يصلنا شيءٌ حول القضية، ولم ينعكس لها شيءٌ في التاريخ الذي وصل إلينا».

قد لا يحتاج الفقيه المستبط إلى تجشُّم مشقّة السفر عبر الزمن إلى عصر الصدور في دراسة التاريخ بحثاً عن جوابٍ على مسألة، بل يكفي الاعتماد على نقطة تاريخية، والتي لا تتطلب كثيراً من الجهد، حيث يستطيع من خلال التحليل العقلي أن يكشف عن وجود سيرة معيَّنة في زمن الأئمةعليهم السلام. وتتجلى هذه النقطة في عنصر عدم انعكاس مسألة في التاريخ، أو بعبارة أوضح: عدم وصول شيءٍ في المسألة.

فالذي لم يصلنا قد يكون تارةً سيرة؛ وتارةً قد يكون لوازم على انتفاء السيرة وعدمها. وكلا الحالتين تكشف عن وجود سيرةٍ مقابلة. وحتّى تتّضح المسألة أكثر نبحث كلّ واحدة من الحالتين بمعزلٍ عن الثانية:

أ ـ عدم وصول السيرة إلينا لا بُدَّ وأنْ تكون لها إحدى الصفات التالية:

١ـ أن تكون في وضع بحيث لا يمكن أن لا تنعقد فيها السيرة، بمعنى أن تكون ظاهرة اجتماعية بحيث يكون عدم انعقاد السيرة فيها أمراً مستحيلاً، نظير: مسألة التفهيم والتفهُّم؛ إذ لا بُدَّ وأن ينعقد من طرف الأئمّةعليهم السلام والمعاصرين لهم سلوكٌ وسيرة فيهما.

٢ـ أن تكون على نحوٍ بحيث تكون السيرة المحتملة قابلة للقِسْمة إلى نوعين. مثلاً: السيرة المنعقدة في الفهم والتفهم كانت منعقدة على اعتبار الظواهر والعمل بها؛ إذ لولا ذلك لكان لا بُدَّ من سلوك بديلٍ يمثّل طريقةً أخرى في التفهيم. والداعي إلى وجود تقسيم ثنائي بالنسبة إلى السيرة يأتي من الحالة الحاضرة، فما لدينا اليوم في

قضية التفهيم والفهم هو سيرة الاعتماد على الظواهر، وبطبيعة الحال رؤية هذه السيرة وهذا السلوك يدفع بنا إلى السؤال حول طريقة وسلوك الأئمة في مجال التفهيم، هل كان سيرة اعتبار الظواهر أو شيئاً آخر؟ وهنا نلاحظ بروز التقسيم الثنائي.

فلو افترضنا وجود سيرة غير السيرة الموجودة لدينا لكان من الطبيعي أن تنعكس ويشار إليها، وحيث إنه لم تنعكس في التاريخ؛ لأنها لو كانت سيرة لكانت ظاهرة طبيعية، فلا يمكن أن تختفي، وأن لا تصل إلينا، أمّا حيث لم تنعكس فهذا؛ بدلالة الالتزام، ووفق القضية الشرطية، يقتضي النفي. والتالي غير واقعٍ، فكذلك المقدَّم. وبذلك تستقر السيرة الحاضرة.

ومسألة التفهيم والتفهم من هذا السِّنْخ، ولا تخرج عن هذا التحليل. فعدم انعكاس سيرةٍ أخرى في التاريخ للتفهيم يجعل الاعتبار للسيرة القائمة على العمل بالظواهر. ونستطيع اعتبارها سلوكاً صادراً من الأئمة وسيرة سائدة في عصرهم. وقد بيَّن الشهيد الصدر هذا الأمر بقوله: «أن يكون للسلوك الذي يُراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة سلوكٌ بديل على نحوٍ لو لم نفترض ذاك يتعيَّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبِّراً عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ غريبةٍ، لو كانت واقعةً حقّاً لَسُجِّلت وانعكست علينا؛ باعتبارها على خلاف المألوف. وحيث لم تسجَّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل، لا البدل»[١٤].

ب ـ عدم وصول لوازم إحدى السِّيَر إلينا. ويمكننا كشف السيرة السائدة في زمن المعصوم من خلال المسألة التي تتوفَّر على الخصوصيّات التالية:

ـ أن يكون فرض عدم انعقاد سيرة بخصوصها أمراً غير معقول (وهي نفس الخصوصية الأولى في القسم السابق)، كأن تكون المسألة محلاً للابتلاء، فلا يعقل أن لا تنعقد فيها سيرةٌ.

ـ أن تكون السيرة المفترضة ذات تقسيم ثنائي، على نفس الشاكلة التي أتينا على ذكرها بالنسبة إلى المجموعة السابقة، مع وجود فارقٍ يكمن في أننا في التقسيم السابق أخذنا السيرة الموجودة حالياً وفي هذه الفترة من التاريخ، وقمنا بالتقسيم الثنائي، مع فرض حالة أخرى غير التي توجد لدينا اليوم. أما في ما يخصّ هذاالتقسيم

الثنائي في هذه المجموعة فلا داعي لأن تكون لدينا سيرة في الحاضر، بل يمكن أن تكون كلتا السيرتين مفترضتين. وكذلك خلافاً لما كان في التقسيم السابق، حيث تمّ فرض عنوان آخر غير معروف أُضيف إلى السيرة الموجودة في الحاضر، بينما في هذا التقسيم يتمّ الانطلاق من أن السيرتين المفروضتين معرفتان ومشخّصتان؛ لأننا من خلال هاتين السيرتين المعرفتين نريد أن نثبت أنّ إحداهما هي السيرة الواقعية المعاصرة للمعصومين عليهم السلام. وقد مثّل لهذا الشهيد الصدر بسيرة الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء، وسيرة المسح بتمام الكفّ[١٥].

وكما نلاحظ فإنّ كلتا السيرتين معرفتان. وكما سيأتي في الخصوصية الثالثة فإنه في تشخيص إحدى السيرتين نسلك الطريق الصحيح، وبالتالي نصل إلى تحديد السيرة المعاصرة فعلاً للمعصومين عليهم السلام.

ج ـ إنه من خلال النظر في إحدى السِّيَر المشخصة تنشأ ملازمة بين انتفاء تلك السيرة وبين انعكاسها في التاريخ، مع فرض وجودها.

ففي المثال الذي عرضه الشهيد الصدر لو افترضنا أنّ المسح بتمام الكفّ كان وارداً في السلوك العملي في زمن المعصوم عليه السلام فهنا لا يمكننا إثبات دلالتها على الوجوب. وحيث إن المسألة إذا كانت مورد ابتلاء فحتماً ستكثر الأسئلة للأئمّة عليهم السلام، وتكثر معه الأجوبة منهم عليهم السلام، يتبيّن أن هذه السيرة المشخَّصة تمكننا من طرح ملازم هذه السيرة المفروضة، والذي يكمن في كثرة الأسئلة من عموم أفراد المكلَّفين، وكثرة الأجوبة من الأئمة عليهم السلام، في مسألة وجوب المسح بتمام الكفّ.

لكنّ هذه اللازمة لم تصلنا، مع أن الحال يقتضي أن تصل إلينا كلّها، أو بعضها على الأقلّ؛ بانتفاء المانع. وحيث إنه لم يصِلْ فهذا يجعلنا نخلص إلى أنه لم تكن هناك أسئلةٌ وأجوبة كثيرة، وبالتالي لم تكن هناك حاجةٌ إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذا يقوّي ويغلّب افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ، وأنّ سيرة المسح بتمام الكفّ في الوضوء لم تكن مستقرّة.

وفي السؤال عن كيف يمكننا التأكُّد من أنه لو وُجدت اللازمة المذكورة

لوصلت إلينا؟ يجيبنا الشهيد الصدر بأنّ الأمر يتمّ في ظلّ النقاط التالية:

الأولى: من خلال فرض كون المسألة محلّ الابتلاء للعموم؛ لأن الأمور والقضايا مورد ابتلاء عامّة الناس، وتكون حالةً اجتماعية.

الثانية: عدم وجود مبرّرات ودواع لإخفاء الحكم الصادر من الأئمّةعليهم السلام، كما انتفاء أدلة على حصول أيّ نوع من الإخفاء، أو مع فرض وجودها فهي ليست موجّهة بأيّ وجه، بل على العكس توفّر الدواعي لنقلها وروايتها[١٦]. ومع كلّ ذلك لم تصلنا الأسئلة من عموم المكلّفين حولها، كثيرة أو قليلة.

ونتيجة عدم انعكاس تلك الأسئلة في التاريخ، والذي يمثّل هنا لازمة السيرة المعاصرة للمعصومعليه السلام، لا يبقى سوى نفي وجودها وطرحها في تلك الفترة. ومع نفي هذه اللازمة ينتفي الملزوم، والذي يمثّل هنا المسح بتمام الكفّ. ومع نفي هذه السيرة تثبت بالملازمة السيرة الأخرى، وهي الاجتزاء ببعض الكفّ في المسح في الوضوء، وتثبت هذه السيرة على أنها السيرة المعاصرة للمعصومعليه السلام.

الطريق الثالث: الاحتكام إلى الوجدان. ويمكن تقسيم إدراكات الإنسان إلى قسمين:

الأول: إدراك شخصي ومتغير. فالإنسان، إضافة إلى أنه يملك خصوصيات في الحياة، يملك كذلك خصوصيات نفسية، خصوصيات ـ على الرغم من أنها في نهاية المطاف روابط مشتركة ـ تربط الإنسان بالآخر، لكنّها تتغيّر من إنسانٍ إلى آخر، وليس بينها تماثل أو اتّساق.

الثاني: الوجدانيات العامّة والثابتة. فالإنسان في أعماق حريم باطنه النفسي يشترك في الإدراك، إدراكٍ لا يمكن لأيٍّ كان أن ينكره، وهو ما يعبَّر عنه «بالوجدانيات العامة».

وبالانطلاق من هذا البعد المشترك تنفتح أمامنا طريق إلى أسلافنا، ولا بُدَّ أنّهم قد اشتركوا في الإدراك والمعرفة التي يكون مصدرها هذا الحسّ المشترك. وإن الاستفادة من هذا الحسّ سيكشف عن المشتركات العلمية والتاريخية أمام الباحث، كما يمكن الانفتاح على هذا الحسّ المشترك في البحوث الفقهية من جهة أن التعرُّف

على حالة اجتماعية في زمن الأئمةعليهم السلام . سواء كانت من نوع المرتكزات العقلائية أو السِّيَر العقلائية القائمة على المرتكزات ـ قبل أن تكون فنّاً هي واقعة تاريخية، وأحد العوامل المؤثِّرة بشكل كبير في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الفقهية. وفي الواقع إن ما يتوصَّل إليه من خلال إدراك نفسي داخلي هو جزء وقسم من الوجدان، وميراث مشترك بين الإنسانية. وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أن عصر الأئمةعليهم السلام ، وبغضّ النظر عن الفاصلة الزمانية التي تفصله عن الحاضر، هو جزءٌ من تاريخ الحياة البشرية. والنتيجة أنّ المرتكز الوجداني كان موجوداً كذلك في زمن الأئمّةعليهم السلام.

في هذا الطريق، وبخلاف ما كان في الطرق السابقة، يتمّ في كشف إحدى الوقائع في زمن الأئمّة الاعتماد على الداخل النفسي، وليس على أدلّة خارجية، وتحليل معطيات خارجية.

وتتجلّى أهمية هذا الطريق في الحلّ من جانبين: **الأول**: إننا نعتمد على المرتكز الوجداني؛ **والثاني**: إن النتيجة هي عامّة وشاملة، بلحاظ أن الوجدان خارج عن الزمان والمكان والطبع.

وقد عرض الشهيد الصدر طريق الحلّ هاته بقوله: «الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة، بمعنى أنّ الإنسان إذا عرض مسألةً على وجدانه ومرتكزاته العقلائيّة، فرأى أنّه منساق إلى اتّخاذ موقفٍ معيَّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضحٌ في وجدانه بدرجةٍ كبيرة، واستطاع أن يتأكَّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيِّرة من حالٍ إلى حال ومن عاقلٍ إلى عاقل، بملاحظةٍ تحليليّة وجدانيّة، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف حالة عامة في كلّ العقلاء. وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائية مختلفة؛ للتأكُّد من هذه الحالة العامة. وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعيّاً إلاّبقدر ما يُتاح للملاحِظ من استقراءٍ للمجتمعات العقلائيّة المختلفة»[١٧].

الهوامش

(١) دروس في علم الأصول ٢: ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق ٢: ١٨٩.

(٣) بحوث في شرح العروة ٢: ٢٨٣.

(٤) دروس في علم الأصول ٢: ١٩٠.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) راجع: بحوث في شرح العروة ٣: ٢٤٢.

(٩) المصدر السابق: ٣٢.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) دروس في علم الأصول ١: ٢٧٨.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر السابق ١: ٢٨٠.

(١٥) المصدر السابق ١: ٢٧٩.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر السابق ١: ٢٨٠.

الإيمان في عصر خفاء الله

ـ القسم الثاني ـ

د. أحمد النراقي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

نقد نظريّة بسط التجربة النبويّة

١ـ دور النبيّ في نزول الوحي

يشتمل مقال «بسط التجربة النبوية»[١]، لكاتبه عبد الكريم سروش، على معلومتين هامتين بشأن الوحي، وهما:

الأولى: إن «الوحي» أو «التجربة النبويّة» قابلة للبسط والتكامل[٢].

الثانية: إن «الوحي» تابع لشخصية النبيّ، دون العكس[٣].

ويبدو من سروش ـ على ما سيأتي توضيحه ـ أنه يستنتج المعلومة الثانية من المعلومة الأولى.

وسوف نستعرض في هذا المقال أدلّة سروش بشأن هاتين الدعويين، كما أوردهما في مقاله «بسط التجربة النبوية».

الوحي أو التجربة النبويّة قابلةٌ للبسط والتكامل

وفي ما يتعلق بهذه المعلومة ينبغي الإجابة عن سؤالين هامّين:

(*) باحثٌ وكاتب متخصِّص في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة. يُعْرَف بهذا الاسم، واسمه الحقيقي آرش نراقي.

الأول: ما معنى هذه الدعوى؟

الثاني: ما هو الدليل على قبول هذه الدعوى؟

وسأبدأ بحثي من السؤال الثاني، وفي معرض البحث سأجهد لكي أقدِّم إجابة عن السؤال الأول. وعليه أقول: لماذا يجب علينا القبول بالمعلومة الأولى؟ أرى أن بالإمكان بيان الاستدلال الذي يسوقه سروش لدعم المعلومة الأولى على النحو التالي:

١ـ إن «الوحي» نوعٌ من «التجربة الدينية».

٢ـ إن جميع التجارب قابلةٌ للبسط والتكامل.

وعليه:

٣ـ إن «الوحي» يقبل البسط والتكامل.

ولنعبِّر عن هذا البرهان من الآن فصاعداً بـ «البرهان الأوّل».

إن البرهان الأول من الناحية الصورية معتبرٌ، بمعنى أن نتيجة (القضية الثالثة) من الناحية المنطقية قابلةٌ للاستنباط والاستنتاج من المقدّمات (القضيّة الأولى والثانية). وعليه فإنّ صدق نتيجة هذا البرهان تتوقَّف على صدق مقدّماته. فهل القضية الأولى والقضية الثانية صادقتان؟

من الأجدر أن نفهم ما الذي يعنيه سروش من القضية الأولى.

إن سروش يذهب من بداية مقاله إلى اعتبار «الوحي» نوعاً من «التجربة الدينية»[٤]. ولكنّه لا يبيِّن ما هو المراد من «التجربة الدينية» بدقّة. وإنْ كان بالإمكان التوصل إلى رأيه في هذا الشأن؛ انطلاقاً من بعض القرائن، حيث إنه يذكر لنا بعض مصاديق التجربة الدينية، إذ يقول: إن تجربة النبيّ الأكرم تقوم على تصوّر النبي وكأنّ شخصاً يحاوره، أو النداء الذي يحصل عليه في الرؤيا (تجربة النبيّ إبراهيم)، أو رؤية الملائكة وكلّ ما يستتر وراء حجب عالم الشهادة، وما إلى ذلك. يرى سروش أن أدنى مراتب التجارب الدينية هي «الرؤى الصادقة»، وأما المراتب القصوى فهي الأذواق والمواجيد والمكاشفات العرفانية[٥].

إن هذه المصاديق تزودنا ببعض الضوء، إلاّ أنها لا تكشف تماماً عن رأي سروش في ما يتعلَّق بماهية هذا النوع من التجارب. ولربما أمكن التكهُّن؛ من خلال

بعض الإشارات التي يذكرها، بأنه يعتبر «التجارب الدينية» نوعاً من «الإدراك» (perception). فهو يرى أن النبيّ الذي يحصل على «تجربة دينية» أو «تجارب وحيانية» هو الذي يستطيع الحصول على مدركات خاصة من خلال بعض القنوات الخاصّة التي يعجز الآخرون عن امتلاكها[٦]. إلاّ أن هذه الإشارة مبهمة وغائمة إلى حدٍّ بعيد. فهل يعني هذا أن التجارب الدينية نوعٌ من الإدراك؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا التعريف يشتمل على إبهامات أخرى، وهي:

أوّلاً: ما هي تلك القنوات «الخاصة»؟ لو أخذنا تلك المصاديق المتقدِّمة بنظر الاعتبار فإن هذه القنوات التي توصلنا إلى تلك المدركات لا تحتوي ـ بحسب الظاهر في الحدّ الأدنى ـ على خصوصية.

ففي ما يتعلَّق بالمورد الأول نجد أن قناة تلك المدركات ـ بحسب الظاهر ـ هو الجهاز السمعي الذي يمتلكه صاحب التجربة.

وفي التجربة الثانية يحصل على تلك المدركات الفرد المجرب في منامه.

وفي ما يتعلَّق بالمورد الثالث إذا حملنا فعل «الرؤية» على معناه الحرفي ستكون قناة الحصول على تلك المدركات هو الجهاز البصري لصاحب التجربة.

وعليه يبدو في جميع هذه الموارد أن القنوات الإدراكية لتلك المدركات (الجهاز السمعي، والمنام، والجهاز البصري) لا تحتوي على أيّ خصوصية مميزة.

وثانياً: ربما كانت تلك «الميزة» ناشئة من خصوصية متعلّق تلك المدركات. وهذا الكلام يبدو صائباً إلى حدٍّ كبير؛ فإنّ متعلق التجارب الدينية في أغلب الموارد هي «مميّزة» وخاصّة تماماً، بمعنى أن هذا النوع من التجارب ناظرٌ إلى الله أو الكائنات الغيبية، من قبيل: الملائكة. ولكنْ يصعب القول باعتبار إحدى خصائص هذه المدركات ـ كما يدّعي سروش ـ أن غير الأنبياء «يعجزون عن الحصول عليها»؛ وذلك لتصريح سروش نفسه بأن غير الأنبياء (كالعرفاء مثلاً) يتمتَّعون بهذا النوع من التجارب أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إن التجارب الدينية عند سروش لا تنحصر بالأنبياء، وقد ذكر سروش السيدة مريم العذراء شاهداً على هذا المدَّعى[٧].

ربما أمكن التغلب على هذه الإبهامات بشيءٍ من الجرح والتعديل إلى الحدّ

الضروري للتقدُّم بهذا البحث. فلو اعتبرنا التجارب الدينية نوعاً من «التجارب الإدراكية» لن يكون هناك ما يضطرنا إلى حصرها في نوعٍ من الإدراكات الحسية. وعليه يمكن لنا الحصول على تلك المدركات إما من طريق القنوات الحسية؛ أو أن نتحدّث عن مدركات يتمّ الحصول عليها من دون توسُّط الأعضاء الحسّية، ولذلك فإنها تأتي من «قنوات خاصة». وبطبيعة الحال يمكن الحديث عن كيفية هذه «المدركات الخاصة» في موضعها. ولكنْ يبدو لي في حدود هذا البحث أن سروش لا حاجة لديه إلى أكثر من الانفتاح بالنسبة إلى إمكان مثل هذه المدركات. ومن ناحية أخرى يمكن لنا أن نتَّخذ من الكلام الذي يكرِّره سروش صراحةً ـ حيث يقول بإمكان أن يحصل غير الأنبياء على تجربةٍ دينية ـ أساساً، وكلامه الآخر الذي يقول فيه بعجز غير الأنبياء عن الحصول على مثل هذه الإدراكات الخاصة، ونعبِّر بهذا الادّعاء المتواضع، ونقول: هناك مستوى من التجارب الدينية هو حِكْرٌ على الأنبياء فقط.

ومن ناحية أخرى يستعمل سروش كلاًّ من «التجربة الدينية» و«التجربة السماوية» و«التجربة النبوية» أحياناً في موضع الآخر. ولكنّه يصرِّح أحياناً بأن هناك أنواعاً لـ «التجربة الدينية» أو «التجربة السماوية»، ويقول بأن «التجربة الدينية النبوية» نوعٌ خاص منها. وعليه يمكن لنا أن نتساءل: ما هو الفرق بين «التجربة الدينية النبوية» وبين سائر التجارب الدينية الأخرى، وخاصّة «التجارب العرفانية» (أو التجارب الدينية للعرفاء)؟

ربما لا يرى سروش فرقاً بين التجارب الدينية لشخص النبيّ وبين التجارب الدينية للعرفاء من غير الأنبياء. وإذا كان هناك من فرقٍ فإنه يعزوه أحياناً إلى موضعين آخرين، وهما:

أولاً: إن الاختلاف بين التجارب الدينية للنبيّ والعارف لا تكمن في النوع، وإنما في الدرجة. وكما تقدّم فإن سروش يميل على أغلب الظنّ إلى حصر مستوى من التجارب الدينية بالأنبياء فقط، وإنْ كنا لا نعلم بوضوحٍ ما هو ذلك المستوى؟ وما هو وجه الاختلاف بينه وبين مستوى تجارب العرفاء من غير الأنبياء؟

وثانياً: إن الملاك الأهمّ الذي يطرحه سروش للتمييز بين التجربة النبوية والتجربة العرفانية بالمعنى الخاصّ (أي التجربة الدينية التي تحصل للعارف غير النبي، أو ما يدعوه سروش أحياناً بـ «التجربة الصوفية») ناظرٌ إلى نسبةٍ خاصّة يحصل عليها صاحب التجربة الدينية تجاه مضمون التجربة. فالنبيّ يرى نفسه ملزماً بإبلاغ ذلك المضمون، في حين أن العارف لا يرى نفسه ملزماً بذلك. يقول سروش: «يختلف الأنبياء عن سائر أصحاب التجارب [الدينية] في أن هؤلاء لا يرزحون تحت نطاق وحصار التجربة الشخصية، ولا يقضون أعمارهم في الأذواق والوجد الباطني، بل يشعرون إثر حصول هذه التجربة بمسؤولية جديدة، ويتحوَّلون إلى شخص جديد. وإن هذا الشخص الجديد يطمح إلى بناء عالمٍ وإنسان من نوعٍ آخر»(٨).

إلا أن هذا الملاك لوحده لا يكفي لبيان الفارق بين التجربة الدينية للنبيّ وبين التجربة الدينية للعارف غير النبيّ. فإنْ كان المراد من «المسؤولية» ما أشرنا إليه في هذه العبارة من «التحوّل إلى شخص جديد، والطموح إلى بناء عالم وإنسان جديد»، ففي مثل هذه الصورة يجب عدُّ الكثير من كبار العرفاء الذين حصلوا ـ على حدّ تعبير المولوي ـ على «تبدُّل في المزاج»، وصاروا بصدد إبلاغ محتوى تجاربهم العرفانية اللطيفة، والأخذ بأيدي السالكين، يجب أن يكونوا واجدين للشأن النبويّ أيضاً. يبدو أن دائرة نفوذ وحجم النجاح الذي حقَّقه أولئك الأنبياء في القيام بمسؤولياتهم لا ربط له باعتبار نبويّة تلك التجارب. ويحتمل أن سروش كان ملتفتاً إلى هذه النقطة، وهي عدم إمكان اعتبار «الشعور بالمسؤولية» معياراً مناسباً للفصل بين التجربة الدينية النبوية من غيرها؛ إذ هو، خلافاً لدعواه في هذا الشأن، الذي يبدو فيه حازماً وقاطعاً للوهلة الأولى، يلتزم في الحقيقة جانب الاحتياط، ويقول: «[...] هناك في النبوة عنصر وشيء من المسؤولية، وهو أمرٌ لا نجده في التجارب الاعتيادية»(٩).

يبدو أن سروش قد عمد إلى إضافة قيد «الاعتيادية» منذ أن أدرك أن جانباً من التجارب الدينية غير الاعتيادية للعرفاء من غير الأنبياء تحتوي على عنصر المسؤولية أيضاً. وعليه إذا كان هذا الملاك يدخل عنصراً مشتركاً في التجارب الدينية للأنبياء والتجارب الدينية للعرفاء بالمعنى الخاصّ فكيف يتسنّى لنا جعله معياراً للفصل بين

هذين النوعين من التجارب؟!

من هنا يتعين علينا أن لا نأخذ المعيار الذي يذكره سروش للتمييز بين هذين النوعين من التجارب الدينية على محمل الجدّ. ويحتمل أن يكون سروش قد تأثّر في هذا الشأن بمذاق المولوي، فعمد إلى ذكر مثل هذا المعيار. وعليه أفضّل هنا تجاهل هذا المعيار.

وبالتالي ربما أمكن تفسير القضية الأولى بالشكل التالي:

١ـ إن «الوحي» نوعٌ من التجارب الإدراكية عن الله، أو الكائنات الغيبية الأخرى، من قبيل: الملائكة.

وقد يكون موضوع الإدراك ضمن بعض هذه التجارب رسالة لغوية تلقى على صاحب التجربة من قبل الله أو كائن قدسيّ آخر. وبعبارة أخرى: إنّه بالإمكان الجمع بين الوحي بوصفه تجربة إدراكية وبين تجربة الوحي اللغوي.

وبطبيعة الحال إن مقال سروش يلتزم الصمت في ما يتعلّق بماهية «التجارب الدينية»، ولا يقدّم دليلاً على إثبات المقدّمة الأولى (القضيّة الأولى). وعليه من الممكن جداً أن تكون القضية الأولى تفسيراً طوبائياً، وبعيداً كلّ البعد عن مضمون النصّ. وأما إذا فسّرنا المقدّمة الأولى بصيغة القضية الأولى فربما أمكن في هذه الصورة أن نقدّم فهماً لتلك المقدّمة قابلاً للتبرير في الفلسفة المعاصرة[١٠]. وعليه فلنفسّر المقدمة الأولى في برهان سروش بصيغة القضية الأولى. ولكي نمضي بالبحث قدماً لنفترض صدق تلك المقدّمة في صيغتها الجديدة (أو أن نرى في الحدّ الأدنى إمكان الدفاع عن صدقها عقلياً). وانطلاقاً من هذه الفرضية سنبحث في البرهان الذي يسوقه. ولكنْ ما الذي يمكن لنا قوله بشأن المقدّمة الثانية من البرهان الأوّل؟

كما تقدّم فإنّ المقدّمة الثانية تقول:

٢ـ إن جميع التجارب قابلةٌ للبسط والتكامل.

يجب أن نعتبر هذه المقدّمة حجر الزاوية في برهان سروش؛ لدعم المعلومة الأولى. يبدو أن سروش يرى أن مجرد تصديق القضية الأولى يبرِّر الإذعان بالقضية الثانية، ويجعلها مسألة معقولة. وكأنّ البسط والتكامل من الأوصاف الذاتية لـ «التجربة».

ويمكن لنا العثور على لبِّ استدلاله أو ادّعائه في العبارة التالية: «...إن من شأن كل تجربة أن تنضج بالتدريج. فكلّما تحدثنا عن التجربة صحّ الحديث عن تكامل التجربة أيضاً. وكلما أمكن الحديث عن الحصول على التجربة أمكن الحديث عن الحصول على مزيد من التجربة. وإذا أمكن الحديث عن تجربة كاملة أمكن الحديث عن تجربة أكمل»[١١]. وبشكلٍ عام «فإنّ كلّ مجرب يمكن أن يغدو مع الأيام أكثر خبرة وتجربة»[١٢]. ثم أخذ يعدِّد موارد من التجارب التي يغدو فيها المجرِّب ـ بفعل تكرار التجربة ـ أكثر خبرة وأشدّ باعاً في التجربة؛ وذلك إذ يقول: «إن الشاعر من خلال ممارسة الشعر يغدو أكثر شاعرية، والخطيب من خلال ممارسة الخطابة يغدو أشدّ مراساً في الخطابة»[١٣]. ثمّ أضاف إلى هذين الموردين ثلاثة موارد أخرى، فقال: «إن الفنّان يصبح أكثر فنّاً، والعارف أكثر عرفاناً، والمدير أقوى إدارة»[١٤].

في ما يتعلق بمعلومة القضية الثانية ينبغي الإجابة عن السؤالين التاليين:

السؤال الأوّل: ما الذي تعنيه هذه القضية بدقّة؟

إن القضية الثانية تبدو مبهَمة من ناحيتين هامتين:

الأولى: إننا لا نعلم بوضوح ما الذي يعنيه سروش هنا (وكذلك في جميع مواطن البرهان) من «التجربة»، فلا نستطيع أن نعثر منه في جميع مقاله على توضيحٍ بشأن المعنى المراد له من «التجربة». ويبدو أنه قد اكتفى بالاعتماد على الفهم المتعارَف من قبل مخاطَبيه، وافترض لـ «التجربة» معنى فضفاضاً للغاية. ويبدو أنّه بالإمكان طبقاً لهذا الفهم العامّ إطلاق مفهوم «التجربة» على طيف متنوّع للغاية من الحالات العاطفية ـ من قبيل: الحزن أو التعجب ـ، والنشاط الذهني ـ من قبيل: التفكير والاستذكار ـ، والنشاط العملي ـ من قبيل: السباحة أو قيادة السيارة ـ. وبعبارةٍ أخرى: يبدو أن ما يسمّيه سروش «تجربة» يشمل على السواء جميع أنواع «التجارب العاطفية»، و«التجارب الإدراكية المعرفية»، وكذلك «التجارب العملية» أيضاً. بَيْد أنه من غير المعلوم ما هي الخصوصية والميزة أو الخصائص التي تجمع هذه المجموعة المتنوّعة تحت المظلّة الواحدة لمفهوم «التجربة»؟ أو في الحدّ الأدنى ما هي الميزة أو الخصائص المشتركة بين هذه الأنواع المتنوّعة (على افتراض وجود مثل هذه الخصيصة أو الخصائص) المنظورة

لسروش، والتي اتّخذها قاعدة لبرهانه؟

في اعتقادي إن هذا الفهم العامّ للغاية عن مفهوم «التجربة» يبدو في غاية الإبهام. وكما سنوضّح فإن هذا الإبهام مخلٌّ، ويجعل البرهان الذي يقدّمه سروش عرضة للانهيار.

وحيث تمّ وضع الثقل الرئيس لنظرية سروش في ما يتعلّق بـ «الوحي» إلى حدٍّ كبير على كاهل مفهوم «التجربة» أرى من الضروري أن نجعل المفهوم الأدقّ والأوضح لـ «التجربة» أساساً للبحث. وأنا أميل هنا إلى اقتراح المعنى الأضيق، ولكنْ الأدقّ، لـ «التجربة». بَيْد أنّي في مقام إعادة صياغة النظرية سأجعل الفهم المحدود الذي اقترحه لـ «التجربة» أساساً للبحث. ويمكن بيان الفهم المحدود لمفهوم «التجربة» على النحو التالي: «إن التجربة بمعناها المحدود عبارة عن الواقعة الذهنية التي تحصل لشخصٍ في رقعة زمنية معينة، ويكون ذلك الشخص مدركاً لها إلى حدٍّ ما»[١٥].

الثانية: لسنا نعرف تماماً ما الذي يعنيه سروش من «البسط والتكامل» في القضية المتقدّمة؟ فهل عندما نقول: إن «تجربةً» قد تكاملت نعني بذلك أن الفرد المجرِّب يحصل عند ممارسة التجربة مهارة وكفاءة أكبر؟ أي هل يكون «البسط والتكامل» من نوع ارتقاء مستوى «المهارات العملية»؟ وهل يعني بذلك أن محتوى التجربة ـ من قبيل: الدقة والسعة والعمق الفكري الحاصل بفعل التجربة ـ يتكامل؟ أي هل «البسط والتكامل» هو من نوع «الغنى النظري»، والإضافة إلى محتوى الصدق، والتقليل من محتوى الكذب، في ما يختزنه الفرد المجرِّب من ثروة معرفية؟ وهل المراد من «البسط والتكامل» هو «ازدهار شخصيّة الفرد المجرِّب» من خلال التجربة؟ وكما تقدَّم فإنني هنا أستعمل «التجربة» بذلك المعنى العامّ جدّاً الذي كان منشوداً لسروش نفسه.

يبدو أن مراد سروش من «بسط وتكامل التجربة» ما يشمل جميع هذه الوجوه، فهو يقول: «انظروا إلى المسار الجدلي الديالكتيكي بين الاختبار والمختبر، فإن هناك تأثيراً وتأثُّراً بين المقولتين. فهناك مثلاً العابد والعبادة؛ فالعابد كلّما كثرت عبادته أضحى أكثر تعبداً، وكلما أضحى العابد أكثر تعبداً زادت عبادته، وأضحت أكثر

عمقاً»[١٦].

ولكنْ هل «ارتقاء المهارات العملية لدى الشخص المجرِّب أثناء ممارسة التجربة» و«دقة وسعة وعمق المعارف الحاصلة من التجربة» و«ازدهار شخصية المجرِّب» تكفي لوحدها في تحقيق الشرط اللازم، والشرط الكافي، إذا انضمَّت لبعضها في «بسط وتكامل التجربة»؟ وبعبارةٍ أخرى: هل إذا كتب التحقّق لكلّ هذه الشروط الثلاثة يمكن القول: إن التجربة قد تكاملت، أم يكفي تحقّق واحدٍ من هذه الشروط فقط؟ لم يتّضح لنا رأي سروش بهذا الشأن. ولكنْ بالالتفات إلى المصاديق التي يذكرها للبسط والتكامل ـ وخاصة بناء على التوضيح الذي يبديه في بيان تكامل التجربة السماوية للنبيّ ـ يمكن التكهُّن إلى حدٍّ كبير أن مراده من بسط وتكامل التجربة هو ما يشتمل على تحقُّق جميع هذه الشروط الثلاثة.

السؤال الثاني: هل القضية الثانية صادقة؟

في حدود معرفتي يصعب القول بصدق القضية الثانية. ويبدو أنّه بالإمكان العثور على الكثير من موارد النقض عليها.

فمثلاً: إن جميع التجارب التي يتلاشى المجرِّب بسببها يجب عدّها ناقضة للمدَّعى الكلّي للقضية الثانية. وإن تجربة الانتحار مثالٌ بسيط لجميع أنواع هذه التجارب. فالشخص الذي يجرِّب تناول الثاليوم يفنى نتيجة ممارسته لهذه التجربة، ولذلك لن يبقى هناك من مجرِّب ليحصل على مهاراتٍ عملية أكبر (في تناول الثاليوم)! وبالتالي لن يكون هناك شخصٌ قد حصل على تقدُّم وازدهار في مجال هذه التجربة. كما أنه من المستبعد أن يكون في تكرار تجربة تناول الثاليوم (على فرض إمكانها) أن تضيف زيادة في المحتوى المعرفي للمجرِّب. وعليه يبدو أن لا شيء من الشروط الثلاثة المتقدّمة يمكن أن يكتب له التحقُّق في هذا النوع من التجارب، ولذلك ينبغي إمّا أن نقول: إن هذا النوع من التجارب لا يقبل البسط والتكامل، أو أن نقول بعدم إمكان إطلاق وصف «الانبساط والتكامل»، ولا صفة «عدم الانبساط والتكامل»، على هذا النوع من التجارب. وعلى كلّ حال فإننا سنكون أمام تجربة لا يمكن أن تدخل في نطاق المقدّمة الثانية (القضية الثانية).

كما أنّنا لا ندرك بوضوحٍ ما هو مكمن السبب في عدم العثور على تجارب على فرض تكرارها لا يتعرَّض المجرِّب والتجربة إلى الاضمحلال والزوال. يبدو أن هناك الكثير من التجارب التي لا يحصل فيها المجرِّب والتجربة على «البسط والتكامل» من خلال التكرار، بل إنّ هذا التكرار يؤدّي إلى الزوال والاضمحلال أيضاً. من باب المثال: ما الذي يمكن قوله بشأن تجربة الإدمان؟ فهل يمكن لهذه التجربة أن تقبل البسط والتكامل؟ أليست هذه التجربة من نوع التجارب التي يؤدّي تكرارها إلى الزوال والأفول، واضمحلال التجربة وشخصية المجرِّب على السواء؟

وفي الوقت نفسه هناك في رأيي الكثير من التجارب التي وإنْ كان تكرارها يؤدّي إلى تكاملها وتحسينها في فترة محدَّدة من الزمن، إلاّ أنه وبعد انقضاء تلك الفترة المحدَّدة يتوقَّف مسارها الصعودي، وتتَّخذ منحىً أفقياً ـ إذا لم نقُلْ: إنها قد تتَّخذ منحى نزوليّاً أيضاً ـ. من قبيل: تعلم قيادة السيارة، أو تعلُّم السباحة، وما إلى ذلك؛ فإن التكرار في أغلب الموارد يجعلنا أكثر مهارةً وخبرة في هذه الموارد، إلاّ أننا في الكثير من الموارد نجد الفرد الذي يزاول هذه الأمور يقف عند حدٍّ من التقدّم، ويتوقّف مستوى مهارته في حدٍّ معين. وبطبيعة الحال يمكن القول في هذه الموارد: إن التجربة وإنْ لم تقبل البسط والتكامل من الناحية العملية، فإنّ التجربة قابلة للبسط والتكامل في نفسها. والذي يكون هو المبنى للاحتكام ليس هو البسط والتكامل الفعلي للتجربة، بل قابليتها على البسط والتكامل، وإنْ لم يُكتب لتلك القابلية التحقُّق في عالم الواقع أبداً. ولكن على كلّ حال يبدو أن لتكامل وبسط التجارب البشرية على الدوام حدّاً محدوداً بحدود الإمكانات البشرية. ورغم أن تعيين هذه الحدود في غاية التعقيد، بل ومستحيلاً في الغالب، إلاّ أننا إذا قبلنا بأصل مثل هذا الحدّ وجب علينا الإذعان بأن التجارب البشرية إذا بلغت ذلك الحدّ لن يبقى لها حتّى قابلية البسط والتكامل في ما زاد عنه. وبعبارةٍ أخرى: في عالم الممكنات الخاضعة لقوانين الطبيعة في عالم الواقع هناك حدٌّ لتكامل وبسط بعض التجارب البشرية في الحدّ الأدنى. وعليه إذا بلغت التجربة ذلك الحدّ لن تعود مشمولةً لحكم المقدمة الثانية (القضية الثانية).

ويحتمل أن قائمة الموارد الناقضة للحكم العام في هذه المقدّمة الثانية يمكن لها أن تكون أكثر من ذلك.

أرى أن المقدّمة الثانية تتضمّن دعوى في غاية السعة. وإن سورها العامّ يجعل الدفاع عنها في غاية التعقيد، ويجعلها عرضةً للإشكال، وسهلة التقويض في مواجهة الموارد الباطلة. من هنا ربما كان الاحتياط يقتضي منا أن نتنزّل بتلك الدعوى الواسعة العريضة إلى ادّعاءٍ أكثر تواضعاً، وأن نعمل على بيانها ضمن قضية يحكمها سور جزئي على النحو التالي:

القضية الثانية: إنّ لبعض التجارب قابلية البسط والتكامل.

وفي تصوُّري فإن الدفاع عن هذه الدعوى المحدَّدة أيسر بكثيرٍ من تلك الدعوى الواسعة والمطلقة. وأما إذا وضعنا هذا الادّعاء في موضع المقدمة الثانية من البرهان فإن البرهان لن يغدو معتبراً من الناحية المنطقية. بمعنى أن نتيجة البرهان (القضية الثالثة) لا تستنبط منطقياً من مقدّماته (القضية الأولى والثانية).

ولكنْ هل «البرهان الأوّل» قراءةٌ أمينة لاستدلال سروش؟ في تصوُّري يمكن فهم الاستدلال الذي ساقه سروش لدعم المعلومة الأولى بنحوٍ آخر. لقد كان «البرهان الأوّل» نوعاً من البرهان القياسي، ولكنْ ربما أمكن اعتبار برهان سروش نوعاً من الاستدلال القائم على التمثيل. وإنّ الاستدلال التمثيلي يمكن في ظروف معينة أن يتمتَّع بقيمة استدلالية توضيحية. وفي هذا النوع من البراهين يستدلّ غالباً على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: إنّ (أ) من ناحية معيَّنة تشبه (ب).

المقدّمة الثانية: إن (ب) من تلك الناحية المعيَّنة تتّصف بصفات (ج).

النتيجة: إن (أ) تحتوي على صفة (ج).

طبقاً لهذا المبنى يمكن لنا بيان استدلال سروش بما يلي:

١ـ إن «الوحي» أو التجربة النبوية نوعٌ من التجربة الإدراكية عن الله، أو الكائنات الغيبية، من قبيل: الملائكة.

المقدّمة الأولى: إن الوحي أو التجربة النبوية من ناحية معيَّنة شبيهة بالتجربة الشعرية.

المقدّمة الثانية: إن التجربة الشعرية من تلك الناحية المعيَّنة تشتمل على صفة قابليّة البسط والتكامل.

النتيجة: إن الوحي أو التجربة النبويّة واجدة لصفة القابليّة على البسط والتكامل.

(ولنطلق من الآن فصاعداً على هذا البرهان عنوان «البرهان الثاني»).

إلاّ أن السؤال الصعب هو: ما هي تلك الناحية المعينة؟ وما هي تلك الناحية التي تكون «التجربة النبوية» فيها شبيهة بـ «التجربة الشعرية»؟

يتراءى لنا أن إجابة سروش عن هذا السؤال ستكون على النحو التالي: «إن التجربة النبوية تشبه التجربة الشعرية من حيث كونها تجربة»، بمعنى أن التجربة الشعرية من حيث إنها تجربة شعرية ليس لها أيّ أهمية خاصة، بل يتمّ الاهتمام بها من قبل سروش من حيث إنها تجربة. وبعبارةٍ أخرى: يبدو أن التجربة الشعرية، أو تجربة الخطابة، أو تجربة الإدارة، ليس لها أيّ خصوصية أو ميزة خاصّة تؤهّلها لتقع طرفاً لمقارنة التجربة النبوية بها، بل إن كل تجربة بما هي تجربة يمكن أن تقع في البرهان المتقدّم طرفاً للمقارنة بينها وبين التجربة النبويّة. وهذه النقطة تنسجم طبعاً مع فحوى كلام سروش أيضاً. فهو يقول بصريح العبارة: إن صفة القابلية على البسط والتكامل «[...] موجود وجارية في كلّ تجربة [...]»[١٧].

وكما رأينا فإنّ الادّعاء القائل: «إن جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل» ليس قابلاً للدفاع على ما يبدو، بمعنى أن القضية الثانية كاذبة، فإنّ أقصى ما نستطيع أن ندّعيه هنا هو «أن بعض التجارب قابلة للبسط والتكامل». ولكنْ علينا في مثل هذه الحالة تقسيم مجموع التجارب إلى قسمين عامين، وهما: التجارب التي تقبل البسط والتكامل؛ والتجارب التي لا تقبل البسط والتكامل.

وإذا كنا نعرف مسبقاً انتساب التجارب النبوية إلى أيّ قسمٍ من هذين القسمين لم نكن بحاجةٍ إلى البرهان الثاني.

وبحسب الحقيقة فإن البرهان الثاني يسعى؛ من طريق إقامة نوعٍ من الاستدلال التمثيلي، إلى إثبات انتساب التجارب النبوية إلى القسم الأوّل (أي التجارب القابلة

للبسط والتكامل)، دون القسم الثاني. ومن هنا تبدو أهمّية تشبيه التجارب النبوية بالتجارب الشعرية. وعليه لا يكفي هنا القول بأن التجارب النبوية والشعرية متشابهة من حيث كونهما من التجارب؛ لأن التجارب النبوية من هذه الناحية شبيهةٌ بالتجارب من القسم الثاني أيضاً. فإذا كان يُراد من البرهان الثاني أن يثبت قابلية التجارب النبوية للبسط والتكامل ففي هذه الصورة يجب:

أوّلاً: بيان ما هي الخصوصية التي إنْ توفَّرت عليها التجربة كانت قابلةً للبسط والتكامل، وإنْ لم تتوفَّر عليها لم تكن كذلك؟

وثانياً: إثبات أن التجربة الشعرية واجدةٌ لهذه الخصوصية.

وثالثاً: إثبات أن التجارب النبوية تشبه التجارب الشعرية من هذه الناحية.

وبعبارةٍ أخرى: يجب البحث عن وجه الشبه بين التجربة النبوية والشعرية في نقطة تفوق مجرّد «التجربة». ولكنْ إذا استطعنا تحديد واكتشاف تلك الخصوصية التي تميِّز التجارب القابلة للبسط والتكامل من التجارب غير القابلة للبسط والتكامل ألا يكون «البرهان الثاني» في هذه الصورة زائداً وغير ضروري؟

يبدو أننا إذا استطعنا تحديد تلك الخصوصية أمكن لنا الرجوع إلى التجارب النبوية مباشرة، لندرك ما إذا كانت متوفِّرة على تلك الخصوصية أم لا.

ولربما أمكن من خلال الملاحظات المتقدّمة التي أثرناها بشأن «البرهان الأول» و«البرهان الثاني» أن نقدّم قراءةً أخرى لبرهان سروش. وفي حدود فهمي يحتمل أن تكون أفضل قراءة يمكن تقديمها عن برهان سروش على هذه الصورة:

١ـ إن «الوحي» نوعٌ من التجربة الإدراكية عن الله، أو الكائنات الغيبيّة، من قبيل: الملائكة.

المقدّمة الأولى: إذا كانت التجارب واجدة لصفة Y كانت هذه التجربة قابلة للبسط والتكامل.

المقدّمة الثانية: إن التجربة السماوية واجدة للصفة Y.

النتيجة: إن التجارب السماوية لها القابلية على البسط والتكامل.

(أقترح أننا يجب أن نفهم «التجربة» في جميع هذا البرهان بمعناها «المحدود».

ولنطلق على هذه القراءة عنوان «البرهان الثالث»).

إن «البرهان الثالث» معتبر من الناحية المنطقية، بمعنى أن نتيجته تستنبط من مقدّماته.

إلاّ أن هذا البرهان يحتوي على نقصين هامّين: **الأول**: يجب توضيح الخصوصية الموجودة في Y. **الثاني**: أن نثبت أن المقدّمة الثانية صادقة.

وبالنسبة لي لم يتضح ما هي الخصوصية التي تحملها Y ، أو يمكن أن تحملها أحياناً. وعليه فإننا لا نعلم ما إذا كانت التجارب السماوية واجدة لتلك الخصوصية أم لا.

الوحي تابعٌ لشخصية النبيّ، دون العكس

في ما يتعلق بهذه المعلومة يجب أيضاً أن نجيب عن سؤالين هامّين، وهما:

أوّلاً: ما معنى هذا الادعاء؟

ثانياً: لماذا يجب القبول بهذا الادّعاء؟

وهنا سأبدأ بحثي أيضاً من السؤال الثاني، وفي الأثناء سوف أسعى إلى العثور على إجابة عن السؤال الأوّل أيضاً. فنقول: لماذا يجب علينا تقبُّل المعلومة الثانية؟

يدّعي سروش نفسه أن تصديق المعلومة الأولى يلزمنا بقبول المعلومة الثانية. بمعنى أننا إذا فهمنا معنى قابلية التجربة النبوية للبسط والتكامل بالشكل الصحيح فعندها سوف يغدو من السهل علينا القول بأن التجربة السماوية تابعةٌ لشخصيّة النبي، دون العكس: «[...] إنّ شخصية النبي الأكرم ـ التي هي كلّ ما يملك ـ كانت هي المحلّ والموجد والقابل والفاعل للتجارب الدينية والسماوية. وإن البسط الذي كان يحدث في شخصيته كان يؤدّي إلى بسط التجربة (والعكس صحيح أيضاً). ولذلك كان الوحي تابعاً له، دون العكس»[١٨]. وقال في موضعٍ آخر: «إن الدين [الإسلامي] كان يتمحور ويدور حول هذه الشخصية [يعني شخصية نبيّ الإسلام]. وهذه هي التجربة الباطنية والظاهرية التي كان يمارسها النبيّ [...]. وبذلك يكون الدين تجربة روحية واجتماعية للنبيّ، ولذلك فهي تابعةٌ له [...]»[١٩].

لم يتَّضح لي كيف يمكن لنا الانطلاق من الادّعاء القائل بأن بسط شخصية النبيّ يؤدّي إلى بسط التجربة السماوية لنصل من خلال ذلك مباشرة إلى النتيجة القائلة: إذن الوحي تابعٌ لشخصية النبيّ، دون العكس. لنفترض أن الادّعاء الأول صادق، بمعنى أن البسط في شخصية النبيّ يؤدّي إلى بسط التجربة السماوية، بَيْد أن سروش نفسه سبق أن صرّح قائلاً: إن العلاقة بين التجربة والمجرِّب علاقة «جدلية ديالكتيكية»، وإنّ كلاً منهما يترك بتأثيره على الآخر. ويمكن للأمثلة التي يسوقها سروش لبيان هذه العلاقة المتبادلة أن توضح المسألة أكثر. ومن ذلك قوله: «[...] العابد كلما كثرت عبادته أضحى أكثر تعبداً، وكلما أضحى العابد أكثر تعبداً زادت عبادته، وأضحت أكثر عمقاً وروحانية»[٢٠]. وعليه لو اعتبرنا العلاقة بين التجربة وصاحب التجربة ـ طبقاً لرأي سروش ـ علاقة ثنائية جدلية وديالكتيكية وجب علينا في هذه الصورة اعتبار التأثير والتأثُّر بين التجربة والمجرِّب علاقة ثنائية، وإذا كان هناك في البين نوعٌ من العلاقة «التبعية» فلا بُدَّ في الحدّ الأدنى أن يكون كلٌّ من التجربة والمجرِّب تابعاً ومتبوعاً للآخر، لا أن نعتبر أحدهما تابعاً مطلقاً للآخر. وطبقاً لتصوُّر سروش فإن التحوّل والبسط في شخصية النبيّ يؤدّي بدوره إلى البسط في محتوى التجربة السماوية. إلاّ أن هذا المحتوى (الذي هو طبقاً للتفسير الواقعي لمحتوى التجارب الدينية مستقلٌّ عن شخصية النبيّ) يشكّل بدوره مادّة لبسط وتكامل شخصية النبيّ. وعليه كما أن التجربة السماوية تكون تابعة لشخصيّة النبيّ فإن شخصيّة النبيّ تكون أيضاً تابعة لمحتوى الوحي.

ولكنْ ربما أمكن لنا أن نعثر من خلال كلمات سروش على نوعٍ من الاستدلال الاستقرائي لتعزيز المعلومة الثانية. فإن سروش يسعى جاهداً ـ من خلال الإسهاب النسبي في نقل بعض الشواهد القرآنية، وكذلك القرائن التاريخية ـ إلى تأييد تبعيّة الوحي لشخصيّة النبيّ، من الناحية الاستقرائية في الحدّ الأدنى. فهو يلجأ في الحدّ الأدنى إلى أربع قرائن هامّة لتعزيز مدّعاه. وبعبارة أخرى: إنه يسعى إلى إثبات أن الوحي كان في الحدّ الأدنى «تابعاً» لشخصيّة النبيّ من أربعة موارد. وإن هذه الموارد الأربعة يمكن اعتبارها قرائن يستخدمها سروش لتأييد المعلومة الثانية:

أوّلاً: إن طول مدة التجربة السماوية، وبتبع ذلك طول الآيات التي كانت تنزل على النبيّ، كانت تابعة لحدود تحمُّل شخص النبيّ. وقد استشهد سروش في هذا المورد بكلام ابن خلدون الذي يدّعي فيه أن تكرار التجربة السماوية قد رفع من حدود تحمّل النبيّ، ونتيجة لذلك أصبح بإمكان النبيّ أن يتحمّل تجربة الوحي إلى مستوى أكبر، وأن يتلقّى آيات أطول. يعتقد سروش ـ تبعاً لابن خلدون ـ أن هذا هو السبب الذي أضحَتْ فيه السور المكّية خلافاً للسور المدنية قصيرة. وعليه فإن قصر وطول الآيات القرآنية يعتبر في الحدّ الأدنى تابعاً لحدود تحمُّل النبيّ على المستوى الجسدي والروحي. ولهذا أصبح النبيّ أكثر قدرةً على تلقّي الوحي، واعتاد على هذه الظاهرة غير المعتادة إلى حدٍّ كبير، وأضحت الآيات القرآنية أكثر طولاً[٢١].

وثانياً: إن محتوى الوحي ـ وخاصّة في جانبه التشريعي ـ كان متأثّراً بالسجايا والخصال الشخصيّة للنبيّ. فهنا ـ خلافاً للمورد السابق ـ لا يقع الكلام في قابلية النبيّ في مقام تلقّي الوحي، بل الادّعاء يقوم على أن نوع الشريعة التي جاء بها النبيّ هي بدورها تابعة أيضاً لشخصيّة النبيّ وسجاياه الأخلاقية. وقد استشهد سروش لهذا المورد بكلام السلطان ولد ـ نجل المولوي ـ، حيث قال بأن اختلاف شرائع الأنبياء كان تابعاً لاختلاف خصائصهم. وبعبارةٍ أخرى: إن الشريعة في كلّ دين مرآةٌ تعكس أخلاق وخصال النبيّ الذي جاء بتلك الشريعة. فمثلاً: «بما أن محمداًﷺ كان يتمتّع بصفة حبّه للنساء والطهارة والنظافة كان دينه على هذه الشاكلة...»[٢٢].

وثالثاً: إن محتوى الوحي قد تبلور من خلال مواكبته للأحداث والوقائع التي حصلت في الحياة الشخصيّة للنبيّ، وبما يتناسب والتعاطي معها، والاستجابة لها. وقد عمد سروش من خلال التفصيل النسبي إلى إثبات أنّ محتوى الوحي قد تحدَّد من خلال «الحوار والتعاطي» مع أحداث الحياة الشخصيّة للنبيّ: «إن القرآن من خلال حفظه لروحه وأمّهات مضامينه ومحكماته أضحى تدريجي النزول، وتدريجي الحصول، بمعنى أنه حصل على تكوّن تاريخي. كان يأتي شخصٌ ويسأل النبيّ عن مسألة، ويأتي شخصٌ آخر ويفتري على زوج النبيّ، وثالثٌ يثير الحروب والفتن، ويقوم يهودي أو نصراني بفعلٍ يستدعي ردّة فعل، وينسب شخصٌ النبيّ إلى الجنون، وهناك مَنْ يثير

الشائعات حول زواج النبيّ من امرأة ربيبه زيد [...]، وكلّ ذلك ينعكس على القرآن وعلى كلمات النبيّ. ولو قُدِّر للنبي أن يعيش عمراً أطول ممّا عاش لواجه بطبيعة الحال مزيداً من الأحداث والوقائع، وهي تستدعي بدورها مزيداً من ردود الأفعال من قِبَله. وهذا ما نعنيه من أن القرآن كان من الممكن أن يزيد على ما هو عليه»(٢٣).

ورابعاً: إن محتوى الوحي في ناحيةٍ أعمق لم يتأثّر بشخص النبيّ فحَسْب، بل بالمستوى المعرفي والمعيشي لعصر النبيّ أيضاً. وقد اكتفى سروش في المقال الذي نحن فيه بنموذج «الرقّ والعبودية»(٢٤)، إلاّ أنه أسهب في الحديث عن هذا المورد في موضع آخر(٢٥).

ولستُ هنا بصدد البحث في اعتبار أو عدم اعتبار هذه القرائن الأربعة. وأقيم البحث على أساس صحّة هذه القرائن، والأهمّ من ذلك أن تفسير سروش لتلك القرائن صادقٌ أيضاً.

ويبدو من وجهة نظر سروش أن هذه القرائن مؤيِّدة للنظرية التالية:

إن الوحي «تابعٌ» لشخصيّة النبيّ، بمعنى أن شخص النبيّ، أو بعبارةٍ أدق: إن شخصيّة النبيّ هي التي تحدِّد محتوى الوحي برمّته.

(ولنطلق على هذه النظرية تسمية «القراءة الواسعة لمفهوم التبعية»، أو باختصار: «القراءة الشاملة»).

ولكنْ ما الذي تعنيه عبارة «القراءة الشاملة» بدقّة؟

باعتقادي إن لبّ القراءة الشاملة يمكن الحصول عليه في هذا التعبير الذي قاله سروش: «إن كلام النبيّ هو عين كلام الباري»(٢٦).

وقد لجأ سروش لتوضيح هذا الرأي إلى نظريّة «الولاية المعنوية» في التقليد العرفاني. وقد اكتفى في المقال الذي نحن بصدده بمجرّد الإشارة إلى هذه النظرية. ولكنّه في موضعٍ آخر يعمد إلى تفصيل هذه النظرية بشكلٍ أوسع(٢٧). وبطبيعة الحال فإن سروش لم يجهد نفسه أبداً في تقديم تفسير فلسفي للولاية المعنوية للوليّ الإلهي؛ فإن لغته لا تعدو اللغة الشاعرية والتمثيلية، والمبهمة والمشبعة بألغاز العرفاء في الأعمّ الأغلب. إن الأساس النقلي لتلك النظرية هو الحديث القدسي القائل بأن العبد المؤمن

ليتقرَّب بالنوافل حتّى يبلغ مقاماً يكون الله سبحانه وتعالى سمعه وبصره ويده ورجله. وعلى حدّ تعبير المولوي يكون بمثابة الحديدة التي توضع في النار حتّى تكتسب صفات النار، فتغدو محمرّة وحارقة. وبعبارة أخرى: إن العبد المؤمن في مقام القرب بالنوافل تفنى صفاته البشرية، ويخلد من خلال تلبسه بالصفات الإلهية، بحيث يمكن عدّه مظهر الله في هذا العالم. وفي المرتبة يكون ما يصدر عنه صادراً عن العالم الآخر.

وأحياناً يمكن فهم هذه الكلمات التمثيلية بشكلٍ لا يكون متطابقاً مع فحوى «القراءة الشاملة». ولكنّني هنا لا زلت أميل إلى اعتبار أن نظرية «الولاية المعنوية للعرفاء» منسجمة مع «القراءة الشاملة»، بل وتستلزمها.

إلاّ أنّني أتصوَّر أن تلك القرائن الأربعة تنسجم أيضاً مع تلك النظرية المخالفة للنظرية التي يختارها سروش. إنّ هذه النظرية الثانية تقوم في الحقيقة على تفسير مختلف عن مفهوم «التابعية».

(ولنطلق على هذه النظرية «القراءة في حدّها الأدنى لمفهوم التبعية»، أو باختصار: «القراءة في حدها الأدنى»).

وطبقاً لهذه «القراءة» يكون الوحي «تابعاً» لشخصية النبيّ، بمعنى أن الله في مقام تنزيل الوحي يراعي مستوى تحمُّل وطاقة البشر بما فيهم شخص النبيّ، بمعنى أنه ينزل رسالته وخطابه بما يتناسب والظرفيات الذهنية والعينية لشخص النبيّ وأمّته. وهنا كان أسلوب إرسال الوحي وسطح محتواه «تابعاً» ـ أي متناسباً، وفي حدود طاقة ـ شخصيّة النبيّ، والظرفية المعرفية والمعيشية للأمّة في عصر نزول الوحي.

ولكي يتبيَّن الفارق بين القراءة في حدّها الأقصى والقراءة في حدّها الأدنى نسوق المثال التالي: لنفترض عروض مشكلة في مؤسَّسة تجارية، وتعيَّن على مديرها العام أن يحيط الموظَّفين علما بشأنها. إن علم الموظفين بتلك المشكلة يمكن تصوُّر حصوله بأحد أشكال أربعة:

١ـ أن يعمد المدير بنفسه إلى الاجتماع بالموظَّفين في المؤسسة، وأن يحاورهم بشأن المشكلة مباشرة، دون توسيط سكرتيره الخاص.

٢ـ أن يعمد المدير إلى استدعاء سكرتيره الخاصّ والخبير، ويملي عليه ما يجب أن يخبر به الموظَّفين، دون زيادة أو نقصان.

٣ـ أن يطلب المدير من سكرتيره أن يفكّر بطريقةٍ ويجتهد في إبلاغ الموظفين وإعلامهم بالمشكلة، اعتماداً منه على خبرته وحنكته.

٤ـ أن لا يقوم المدير باتّخاذ أيّ خطوة في هذا الشأن، تاركاً تدبير الأمور إلى سكرتيره الخاصّ؛ لعلمه القاطع بأن سكرتيره المحنَّك ـ بالنظر إلى خبرته الطويلة والناجحة ـ يعرف خفايا المؤسَّسة جيِّداً، ويدرك كيف يعمل على تخليص المؤسَّسة من هذه الأزمة، دون تدخّل منه.

إن هذه الأشكال الأربعة تمثِّل في الحقيقة مختلف الآراء بشأن حقيقة «الوحي» وماهيّته.

فالشكل الأوّل ينسجم مع الرؤية القائلة بأن الوحي تجربة مباشرة من الله سبحانه.

والشكل الثاني يتَّفق مع الرؤية التقليدية لدى المسلمين في ما يتعلَّق بنظرتهم إلى الوحي القرآني («القراءة في حدّها الأدنى»، طبقاً للنموذج المقترح).

والشكل الثالث قريبٌ مما يذهب إليه بعض المسلمين في فهم الأحاديث القدسيّة أحياناً.

والشكل الرابع ينسجم مع النموذج الذي يتبنّاه سروش (أي «القراءة في حدّها الأقصى»).

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن ندرك ـ طبقاً لهذا الشكل الرابع (المنسجم مع فهم سروش للوحي) ـ أن المعلومة التي تصل إلى الموظَّفين من قبل السكرتير الخاص ـ بالمعاني الأربعة التي يعدِّدها سروش ـ «تابعةٌ» لشخصيّة السكرتير، وأجواء عمله ونشاطه. بَيْد أنّنا حتّى في الشكل الثاني (المنسجِم مع الرؤية التقليدية للوحي) نستطيع أن نفترض بأن خطاب المدير العامّ ـ طبقاً لتلك المعاني الأربعة ـ «تابعٌ» لشخصيّة السكرتير، ومحيط عمله ونشاطه.

ومن الطبيعي أن لا يكون السكرتير في بداية عمله متمتِّعاً بنفس كفاءته

ومهارته الراهنة. فمثلاً: لم يكن السكرتير في بداية عمله سريع الكتابة أو الطباعة، ولذلك كان يتعيَّن على المدير العام أن يملي عليه التعليمات بتمهُّلٍ وتأنٍّ. وفي الوقت نفسه قد يسعى المدير العام ـ حتّى في هذه اللحظة ـ عندما يلقي عليه التعليمات إلى أن يأخذ ذوق سكرتيره الرفيع وحسّه المرهَف بنظر الاعتبار، دون الإضرار بمضمون خطابه وتعليماته. ولذلك ترانا نستشعر بصمة وذائقة السكرتير في طيّات هذه التعليمات، وفي جميع الموارد يكون المدير العامّ قد راعى حدود استيعاب الموظَّفين وطاقتهم على تحمُّل تلك المعلومات، بمعنى أنه يلقي تلك المعلومات بما يتناسب ومستوى علمهم وقدراتهم الاستيعابية.

إذن النموذج الثاني يمكنه أيضاً أن ينسجم مع القرائن الأربعة، كما هو الحال بالنسبة إلى النموذج الرابع.

ومن وجهة نظري فإن الذي يثير الالتفات في نظريّة سروش ـ بل ويثير الحساسية أيضاً ـ هو أنه يسعى جاهداً إلى استبدال الفهم التقليدي لـ «الوحي» ـ المنسجِم في مثالنا مع الشكل الثاني ـ بفهمٍ آخر هو على أفضل حالاته لا يحظى بالقبول إلاّ لدى جماعة خاصّة من المسلمين. وإن هذا الفهم البديل ـ كما أسلفتُ ـ أقرب إلى الشكل الرابع في مثالنا.

وعلى حدّ علمي فإن الفهم البديل الذي يدعو إليه سروش لا يستلزم أيّ تبعات مخالفة للدين. ولذلك فإن هذه العملية الاستبدالية لا تستدعي الخشية من قبل المتديِّنين، ولا تؤدّي إلى زعزعة الأركان الإيمانية. ولكنَّني مع ذلك أرى أن الانتقال من الفهم التقليدي إلى الفهم المقترَح من قبل سروش غير مبرَّر، ولا ضرورة له إطلاقاً.

أمّا أنه غير مبرَّر فلما سبق من أن الشواهد التي يقدِّمها سروش لتأييد «القراءة في حدِّها الأقصى» تنسجم تمام الانسجام مع «القراءة في حدّها الأدنى» أيضاً. فعندما تؤيد القرينة (أ) نظريتين متوازيتين (ب) و(ج) على حدٍّ سواء، أو أنها تنسجم معهما بنفس المقدار، لا يعود بالإمكان تقديم إحدى هاتين النظريتين على الأخرى؛ انطلاقاً من هذه القرينة. وفي ما نحن فيه يبدو أن القرائن الأربعة التي ذكرها سروش تتناسب مع كلتا النظريتين (القراءة في حدّها الأقصى) و(القراءة في حدّها الأدنى) بنفس

المقدار. وعليه لا يمكن لنا من خلال الاستناد إلى تلك القرائن تبرير المعلومة الثانية في القراءة القصوى، إلاّ إذا كانت هناك قرينةٌ أخرى ترجِّح القراءة في حدّها الأقصى على القراءة في حدّها الأدنى.

وأما سبب قولنا بعدم ضرورة استبدال الرؤية التقليدية لـ «الوحي» بالرؤية المقترَحة من قبل سروش فهو أنّ سروش لم يُشِرْ إلى ضرورة ذلك إلاّ من خلال قوله: «إن اعتبار كلام النبيّ عين كلام الباري خير طريق لحلّ المشاكل الكلامية المترتِّبة على تكلُّم الباري»[٢٨]. وقد اكتفى سروش ـ طبعاً ـ بهذه الإشارة، ولم يوضِّح ما هي تلك الإشكالات الكلامية؟ ولماذا لا يمكن التغلب عليها وحلّها من وجهة نظره إلاّ من خلال استبدال الرؤية التقليدية؟ وفي حدود معرفتي يمكن لنا إعادة صياغة الرؤية التقليدية للوحي بشكلٍ يقبله العقل. وفي الأقلّ لا أرى هناك ما يضطرّنا إلى اعتبار النتائج المترتّبة على الرؤية التقليدية أسوأ من النتائج المترتّبة على غيرها من الآراء البديلة. وفي الوقت نفسه ليس هناك ما يثبت أن الإشكالات الفلسفية المترتّبة على نظرية «الولاية الباطنية» أقلّ من الإشكالات المترتّبة على نظرية «تكلُّم الباري»؛ فإن هذه النظرية على ما جاء في كتابات المفكِّرين ـ ومنهم سروش نفسه ـ تحتوي على الكثير من الإبهام والغموض وانعدام الدقّة، وإنها بحاجّة إلى إعادة صياغتها، ومع ذلك لا يعلم ما إذا كانت تقدِّم لنا حلولاً أكثر من تلك التي قدَّمتها الرؤية التقليدية بشأن تكلُّم الباري تعالى.

وعليه إذا كانت نتائج هذا البحث صحيحةً وجب علينا القول بأن المعلومتين المحوريتين اللتين يسوقهما سروش بشأن الوحي النبويّ لا تقومان على أسس استدلالية متينة. بَيْد أن هذا لا يعني أن تلك المعلومات كاذبة؛ فإنّ مجرد نقض الأدلّة التي تساق لدعم وتعزيز المدَّعى المطروح لا يكفي لإثبات كذب ذلك المدَّعى. ولربما أمكن الإتيان بأدلّة أخرى لإثبات تلك المعلومات، أو إعادة صياغة تلك الأدلّة وتقويمها.

٢. تطوُّر أو تكامل التجربة

إنّ من أهم أركان نظرية بسط التجربة النبويّة هي القضية التالية ـ واسمحوا لنا

بتسميتها: «أصل تكامل التجربة»، أو «أصل التكامل»، اختصاراً..

أصل التكامل: «إن جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل».

بالنسبة لي يبدو أن الجذور الرئيسة لتعقيدات نظريّة بسط التجربة النبوية تعود إلى الإبهام المخلّ في المفاهيم المحورية لهذا الأصل، أي مفهوم «التجربة» ومفهوم «التكامل». وإن مفهوم «التكامل» في تصوُّري يلعب دوراً أهمّ في هذه النظرية. وعليه فإن إبهامه وغموضه يلعب دوراً أكبر في هدمها وتقويضها. من هنا فإننا سوف نتجاوز الإبهام في مفهوم «التجربة» في هذا المقال، ونركّز بحثنا حول مفهوم «التكامل» في هذه النظرية.

فما هو المراد من «التكامل» في هذه النظرية؟ يبدو أنّه بالإمكان تفسير هذا المفهوم بثلاثة أنحاء مختلفة على الأقلّ، كما يلي:

١ـ إن لمفهوم «التكامل» قيمةً أخلاقية.

٢ـ إن لمفهوم «التكامل» قيمةً أخلاقية، ولكنّ تقييمه ليس أخلاقياً.

٣ـ ليس هناك لمفهوم «التكامل» أيّ قيمة أخلاقية أبداً.

إن الاختلاف بين التفسير الأول والتفسير الثاني واضحٌ؛ بمعنى أن الأحكام التقييمية لا تكون أخلاقية بالضرورة. من باب المثال: عندما يقال: «إن ليوناردو دافنتشي فنّان مبدع» فإن هذا الحكم والتقييم لا يكون بالضرورة أخلاقياً. فإن كلمة «مبدع» في هذه العبارة تعني الكفاءة في القيام بعمل محدّد، بغضّ النظر عن التقييم الأخلاقي الخاصّ الذي يصدر بالنسبة إلى ذلك العمل. وعليه يمكن التمييز بين نوعين من التقييم، وهما: التقييم الأخلاقي؛ والتقييم غير الأخلاقي.

إن جميع القرائن الداخلية في النصّ تحكي عن أن نظرية بسط التجربة النبوية ترى لمفهوم «التكامل» قيمة أخلاقية. وبعبارةٍ أخرى: يرى صاحب هذه النظرية أن «التكامل أو البسط» يدلّ على «التحسّن» أو «التطوّر» وما إلى ذلك. وإن المفهوم المقابل له هو «الأفول أو الزوال»[٢٩]. وبطبيعة الحال ليس من الواضح ما إذا كان هذا التقييم هو من نوع الأحكام الأخلاقية أم لا. ففي حدّ علمي وفهمي ليس هناك في مقال بسط التجربة النبويّة ما ينفي إمكان التفسير الأخلاقي لمفهوم «التكامل». وفي الوقت عينه

يبدو أن النصّ منفتح على التفسير التقييمي ـ غير الأخلاقي أيضاً. ومن المعاني الثلاثة المتقدّمة يبدو أن الاحتمال الأخير (أي الفهم غير الأخلاقي لـ «التكامل») لا يحتوي على أيّ قرينة داخلية أبداً. من هنا يصعب اعتبار الفهم غير الأخلاقي لمفهوم «التكامل» رأياً لصاحب نظرية بسط التجربة النبوية، رغم أن هذا الفهم يمكن أن يكون أسلوباً صالحاً لدفع موارد نقض «أصل التكامل».

وعلى هذا الأساس يمكن الحصول على ثلاث قراءات مختلفة عن «أصل التكامل»:

الأولى: إن جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل، بمعنى أن الحالة اللاحقة للتجربة من الناحية الأخلاقية أفضل حالاً من الحالة السابقة.

ولنطلق على هذه القراءة مصطلح «التكامل بمنزلة التحسّن».

الثانية: إن جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل، بمعنى أن الحالة اللاحقة للتجربة أفضل من الحالة السابقة لها بالمعنى اللاأخلاقي.

ولنطلق على هذه القراءة مصطلح «التكامل بمنزلة التطوّر».

الثالثة: إن جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل، بمعنى أن الحالة اللاحقة للتجربة تختلف عن حالتها السابقة.

ولنطلق على هذه القراءة مصطلح «التكامل بمنزلة التحوّل».

في تصوّري من الواضح جدّاً أن القراءة الأولى كاذبة تماماً؛ فإن تجربة السرقة مثالٌ جيّد على نقض هذه القراءة؛ فإن الشخص الذي يبرع في السرقة بسبب التجربة لا يكون في وضع أفضل من الناحية الأخلاقية.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن القراءة الثانية؟ عندما نقول: «إن جميع التجارب قابلة للتكامل، بمعنى أن الحالة اللاحقة للتجربة أفضل من الحالة السابقة لها بالمعنى اللاأخلاقي» فما الذي نعنيه بذلك؟

ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال. فلست أعرف تماماً كيف يعمد صاحب نظرية بسط التجربة النبوية إلى تحليل مفهوم «التحسن» اللاأخلاقي (أو ما أطلقنا عليه مصطلح التطوّر). في التقليد الفلسفي المعاصر يتمّ في العادة تقديم تفسير

عملي عن مفهوم «الجيد اللاأخلاقي». طبقاً لهذه الرؤية عندما يقال: «إن الـ (أ) جيدة»، يعني ذلك أن (أ) تقوم بدورها بشكل جيّد. وعليه فإن مفهوم «الجودة»، وبتبعه «الحسن»، تابعٌ لنوع وماهية الظاهرة التي نصفها بـ «الجودة». عندما نقول «إن الـ (أ) جيدة» لا نستطيع أن ندرك معنى «الجودة» ـ وبتبع ذلك مفهوم «التحسّن» ـ إلاّ إذا علمنا الأمر الذي نتحدّث عنه، بمعنى أن نعلم ما هي (أ). فمثلاً لنفترض أن الـ (أ) عبارة عن مدية، فعندما نقول: «إن هذه المدية جيدة» نعني بذلك أنها حادّة؛ وعندما نفترض أنها عبارة عن معلمة يكون معنى «الجودة» مختلفاً. فمثلاً: عندما نقول: «إن هذه السيدة معلّمة جيدة» نعني بذلك أن لديها معلومات كافية في مجال اختصاصها التدريسي، وأنها كفوءة في إيصال المعرفة إلى تلاميذها، وأنها جادّة ومخلصة ومثابرة في تعليم الطلاب، وما إلى ذلك.

ولكنْ ما الذي نقوله بالنسبة إلى القراءة الثانية؟ إن «التجربة» مفهوم عامّ يطلق على طيف واسع ومتنوِّع من المعلومات. إن معنى الجودة ـ وبتبع ذلك معنى الحسن ـ في التجربة يتغيَّر بتغير نوع التجربة. وعليه من الصعب أن نصدر حكماً عاماً بشأن جميع أنواع التجربة، دون إيضاح معنى التجربة، وبيان نوع التجربة التي نبحث عنها.

ولكي نرى ما إذا كانت القراءة الثانية صادقة أم لا يمكن لنا أن ندرس مورداً خاصّاً من موارد التجربة، من قبيل: التجارب المعرفية مثلاً. وأعني بالتجارب المعرفية توظيف القوى المعرفية في مقام الحصول على المعرفة. إن أهم القوى المعرفية لدينا عبارة عن الحواسّ الخمس والذاكرة والعقل. إن «حسن» التجارب المعرفية بمعنى أن القوى المعرفية لدينا تنتج المزيد من القضايا الصادقة. وفي هذه الحالة يبدو أنه يتعيَّن علينا اعتبار «حسن» التجربة الإدراكية أو «التكامل بمنزلة التطوُّر» في هذا المورد بمعنى «ارتفاع محتوى صدق» التجربة (على فرض ثبات أو انخفاض محتوى الكذب)، أو «تقليل محتوى كذب» تلك التجربة (على فرض ثبات أو ارتفاع محتوى صدقها).

من باب المثال: لنجري مقارنة للتجربة (أ) المعرفية في زمنين، وهما: (t1) و(t2). ولنفترض تسمية حالة تلك التجربة في زمن (t1) بـ «الحالة السابقة» أو (A). وحالة ذات التجربة في زمن (t2) بـ «الحالة اللاحقة» أو (B). والآن دعونا نأخذ بنظر الاعتبار أبسط

حالة ممكنة: لنفترض أن محتوى صدق التجربة (أ) في الحالة السابقة يتضمّن قضية صادقة (p)، ومحتوى كذبها قضية كاذبة (q). وكذلك محتوى صدق تلك التجربة في الحالة اللاحقة بالإضافة إلى القضية الصادقة (p) تتضمّن قضية صادقة (r) أيضاً، بَيْد أن محتوى كذبها بناءً على فرض ثباتها. ويمكن بيان هذه الفرضيات على النحو التالي:

Ta: p

(Ta : محتوى صدق التجربة ألف في الحالة السابقة؛ p: قضية صادقة)

Fa: q

(Fa: محتوى كذب التجربة ألف في الحالة السابقة؛ q: قضية كاذبة)

Tb: p, r

(Tb : محتوى صدق التجربة ألف في الحالة اللاحقة؛ p, r: قضية صادقة)

Fb: q

(Fb: محتوى كذب التجربة ألف في الحالة اللاحقة؛ q: قضية كاذبة)

وفي هذه الحالة، حيث يكون محتوى صدق الحالة اللاحقة أكثر من الحالة السابقة، بمعنى (Tb > Ta)، ومحتوى كذب هاتين الحالتين ثابت ومتساوي، بمعنى (Fa = Fb)، فبناءً على التعريف يجب اعتبار الحالة اللاحقة «أفضل»، أي «أكثر تكاملاً» (بالمعنى الثاني).

بَيْد أن الحقيقة هي أن هذا المعنى من «التكامل» يحتوي على تناقضٍ داخلي. اسمحوا لنا بدراسة هذا الادّعاء بشأن هذه الحالة البسيطة. وقبل كلّ شيء لنعمل على بيان بعض الفرضيّات المتقدّمة في قالب لغة رمزيّة. من باب المثال: نعلم أن القضية الكاذبة (q) ترتبط بالحالتين (A) و(B) معاً. وبعبارة صورية:

1- q E F a

2- q E F b

كما نعلم أيضاً أن القضية الصادقة (r) بناءً على الفرض ترتبط بمحتوى صدق (B)، إلاّ أنها لا ترتبط بمحتوى صدق (A)، وبعبارة صورية:

3- r E T b

4- r E T a

وهنا يكون التركيب المعطوف على القضية (r) و(q) بمعنى (r & q) قضية كاذبة ترتبط بالحالة (B) كاذب؛ لأن أحد مؤلّفات هذا التركيب العطفي كاذب، ويرتبط بالحالة (B)؛ وذلك لأن (r) و(q) ينتجان عن المحتوى المعرفي للحالة (B) منطقياً (وهنا بشكلٍ عامّ)، وعليه:

5- r & q E F b

والسؤال الهامّ الذي يفرض نفسه هنا هو: هل القضية الكاذبة (r & q) تضاف إلى محتوى كذب (A) أيضاً أم لا؟ ولنفترض أن هذه القضية أُضيفت إلى محتوى كذب (A). وبعبارةٍ أخرى: لنفترض أن الدعوى الآتية صادقة:

6- r & q E F a (الفرض)

بَيْد أنه في مثل هذه الحالة حيث أن (q) ـ وبتبعها (r & q) ـ كاذبة، وكذلك (r) طبقاً للفرضية الرابعة لا ترتبط بمحتوى صدق القضية (A)، نستنتج أن (r) لا محالة ترتبط بمحتوى كذب (A):

7- r E F a

بيد أن القضية (r) لا يمكنها أن ترتبط بمحتوى كذب (A)، لأن القضية (r) يفترض أنها صادقة، وعليه:

8- r E F a

وعليه فإننا هنا نواجه التناقض التالي:

9- (r E F a) & (r e F a) (حصيلة المقدمتين السابعة والثامنة)

وبعبارةٍ أخرى: إن فرضيتنا في المقدّمة السادسة، التي تقوم على تركيب عطفي (r & q) بالنسبة إلى محتوى كذب (A)، تنتهي إلى التناقض. وعليه تكون تلك الفرضية كاذبة، ويكون نقيضها صادقاً لا محالة. بمعنى أن القضية العطفية (r & q) لا ترتبط بمحتوى كذب القضية (A):

10- r & q E F a

ولكنْ ما الذي يعنيه ذلك؟ إن معنى ذلك أنه كلّما أُضيف شيءٌ إلى محتوى صدق الوضعية اللاحقة لقضية صادقة مثل (r) لم يكن موجوداً في الحالة السابقة يستنتج منه في الوقت نفسه قضية كاذبة أيضاً، أي (r & q) التي تضاف إلى المحتوى الكاذب للحالة اللاحقة. بَيْد أنه من غير الممكن من الناحية المنطقية إضافة هذه القضية الكاذبة إلى محتوى كذب الحالة اللاحقة. وبعبارةٍ أخرى: بالتوازي مع زيادة محتوى صدق الحالة اللاحقة يضاف إلى محتوى كذبها أيضاً. وعليه من غير الممكن من الناحية المنطقية أن يتحقَّق الشرطان التاليان في وقتٍ واحد:

١ـ أن يكون محتوى صدق الحالة اللاحقة أكثر من الحالة السابقة، بمعنى (Tb > Ta).

٢ـ أن يبقى محتوى كذبها ثابتاً وواحداً، بمعنى أن يكون (Fa = Fb). وهذا يعني أن فرضيتنا عن «التكامل» تحتوي على تناقض داخلي[٣٠]. وعلى هذا الأساس فإن التجارب المعرفية في الحدّ الأدنى لا يمكن أن تقبل البسط والتكامل بالمعنى المنشود في القراءة الثانية. إن هذه التجارب بذلك المعنى لا تقبل حتّى البسط والتكامل أيضاً. وعليه يجب اعتبار التجارب المعرفية مورداً ناقضاً للقراءة الثانية.

في حدود إدراكي يمكن لنا في قبال هذا النقض أن نتّخذ في الحدّ الأدنى واحداً من الأسلوبين التاليين:

الأوّل: أن يتمّ تقديم فهم آخر عن معنى التكامل في التجارب المعرفية غير ما ذكرناه هنا. وليس من الواضح بالنسبة لي ما هو هذا الإدراك. وعليه يجب بعد طرح هذا الفهم أن نتكلَّم بشأن ماهيته.

الثاني: أن يدّعى أن هذه التجارب لا تقبل البسط والتكامل من بعض الجهات، ولكنّها قابلة للتكامل من حيثيّة أو حيثيات أخرى. ولكنْ ما هي الحيثية التي تتكامل هذه التجارب من خلالها؟

لو أننا اعتبرنا مفهوم التكامل في نظرية بسط التجربة النبوية فاقداً للمضمون ففي مثل هذه الصورة يجب أن نخرج المفهوم الأخلاقي لـ «ازدهار الشخصية» عن دائرة البحث، بمعنى أنه عندما نتكلَّم عن «تكامل» هذه التجارب فإن معناها ـ أيّاً كان ـ

لن يكون هو «ازدهار شخصية» صاحب التجربة. إنّ مفهوم «ازدهار الشخصية» على نحو ما أفهمه إنما هو مفهوم أخلاقي؛ إذ من الصعب أن ندّعي مثلاً أن شخصية السارق أو المجرم تزدهر وتتحسّن من خلال قيامه بمزيدٍ من أعمال السرقة والجريمة. ومن ناحيةٍ أخرى ـ كما تقدّم أن ذكرنا ـ فإننا لا نستطيع هنا أن نعتبر التجارب قابلة للبسط والتكامل من الناحية المعرفية (في الحدّ الأدنى بالنسبة إلى المفهوم المقترَح هنا). وعليه يبدو أن الخيار الهامّ المتبقّي الوحيد هو أن نقول: إننا من خلال استخدامنا لقوانا المعرفية نزداد خبرةً في ممارستنا لمهامنا بشكلٍ تدريجي، ونحصل على مزيد من الخبرة والمعرفة، ولذلك فإنّ هذه التجارب «تتكامل» في الحدّ الأدنى في هذه الناحية الخاصة.

وعليه فإننا لو افترضنا أن التجربة (أ) إنما يمكن اعتبارها متكاملة إذا تحقّق في الحد الأدنى واحد من تلك الشروط الثلاثة ـ أي إما أن تغدو شخصية صاحب التجربة أكثر ازدهاراً؛ وإما أن يرتقي المحتوى المعرفي للتجربة؛ وإما أن يكون الفرد في قيامه بذلك الفعل المحدّد أكثر كفاءة .. وفي هذه الصورة يبدو أنّه بإمكاننا ـ طبقاً للأسلوب الثاني ـ أن نعتبر التجارب المعرفية أكثر تكاملاً، شريطة أن يغدو صاحب التجربة من خلال توظيفه لقواه المعرفية أكثر خبرة وكفاءة في هذا العمل الذي يمارسه.

وأما إذا قلنا: إن الفرد يغدو أكثر خبرة وكفاءة في استخدام قواه المعرفية، فما الذي نعنيه بذلك؟ في حدود معرفتي، بالنسبة إلى هذا المورد الخاصّ في الحدّ الأدنى (أي عندما نتحدث عن القوى المعرفية) يكون معنى هذا الادّعاء هو أن الفرد يمكنه توظيف قواه من أجل الحصول على مزيدٍ من القضايا الصادقة. وبعبارةٍ أخرى: إنما يمكننا الحكم على فردٍ بأنه قد أصبح أكثر كفاءة في توظيف قواه المعرفية إذا نظرنا إلى محتوى الصدق الحاصل من خلال توظيف تلك القوى في زمانين مختلفين، لنرى أن محتوى الصدق الحاصل من توظيف تلك القوى في الزمان اللاحق أكثر من الزمان السابق (على فرض أن يكون محتوى الكذب في الحالة السابقة أقلّ أو مساوياً لمحتوى الكذب في الحالة اللاحقة). ومن الواضح أن مفهوم «الخبرة أو الكفاءة

الأكثر» يستند إلى حدٍّ كبير على مفهوم من «التكامل»، الذي أثبتنا ـ في ما تقدَّم ـ تناقضه المنطقي. وعليه ففي حدود فهمي لا يمكن الكلام عن «التكامل الذي هو بمنزلة التطوّر» (سواء بالمعنى النظري أو العملي) في ما يتعلّق بالتجارب المعرفية، إلاّ إذا تمّ تقديم إدراك جديد لمفهوم «التكامل».

ولكنْ ما هو مدى أهمّية التأكيد على تكامل التجارب بهذا المعنى؟ لنفترض أننا آمنا بأن التجارب تتحوّل على مرّ الزمان، فما هي العقدة التي نتوقّع حلّها من هذا الإدراك وهذا الوعي؟ فهل أجهد صاحب نظرية بسط التجربة النبوية نفسه من أجل إثبات هذا المعنى المستهلك؟! أشكّ في ذلك إلى حدٍّ بعيد. إن أكبر همٍّ لصاحب نظرية بسط التجربة النبوية هو أن يثبت أن اللاحقين قد أضافوا شيئاً إلى التجربة النبويّة. وهو لذلك يحتاج إلى أكثر بكثير من مجرّد إثبات «التحوُّل» في التجارب. وعليه رغم حصانة القراءة الثالثة من سهام النقد الموجَّهة إليها حتّى الآن، غير أنّ هذه الحصانة لم تتوفَّر إلاّ بسعرٍ باهظ الثمن، وهو تجريد هذه النظرية من اللون والطعم والرائحة.

خلاصة الكلام

لو أنّا فسرنا «أصل التكامل» على أساس القراءة الأولى، بمعنى أن نفسّر مفهوم «التكامل» بـ «التحسّن الأخلاقي»، فإن هذا الأصل سيكون كاذباً بشكلٍ صريح، ودون أدنى شكّ.

ولو أننا فسّرنا «أصل التكامل» على أساس القراءة الثانية، بمعنى أن نفسّر مفهوم «التكامل» بـ «التطوّر» أو «التحسّن اللاأخلاقي»، ففي هذه الصورة إذا كان الملحوظ ـ في الحدّ الأدنى ـ هو التجارب الإدراكية ـ أي التجارب المشتملة على محتوى الصدق ـ تكون تلك المقدّمة قائمة على فهم لـ «التكامل» مشتمل على تناقض منطقي. وبهذا الاعتبار يكون هذا الأصل كاذباً.

وبالتالي لو أننا فسّرنا «أصل التكامل» على أساس القراءة الثالثة، بمعنى أن نفسّر مفهوم «التكامل» بمعنى من معاني «التحوّل» فارغ من المحتوى، ففي هذه الصورة سيكون ذلك الأصل صادقاً على نحوٍ هزيل جداً. وفي هذه الصورة لن تؤدّي

النظرية مورد البحث إلى النتائج المنشودة لصاحب نظريّة بسط التجربة النبويّة أبداً. وبعبارةٍ أخرى: إننا سنحصل على صدق ذلك الأصل وحصانته تجاه الموارد الناقضة على حساب تمييع أصل النظرية، وتفريغها من روحها ومحتواها.

الهوامش

(١) تعود جميع إحالاتنا في هذا المقال، إلى مقال «بسط التجربة النبويّة»، الموجود في كتاب (بسط التجربة النبوية): ١ ـ ٢٨، لكاتبه عبد الكريم سروش، انتشارات صراط، الطبعة الثانية، صيف عام ٢٠٠٠.

(٢) انظر: بسط التجربة النبوية: ١٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٣.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٧.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٣.

(٧) انظر: المصدر السابق: ٥ ـ ٦.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٤. التأكيد من عندنا.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٦. التأكيد من عندنا.

(١٠) لمزيدٍ من الاطلاع بشأن البحوث المعرفية الجديدة التي تشرح التجارب الدينية طبقا للمبنى الإدراكي، انظر:

William P. Alston, Perceiving God (The Epistemology of Religious Experience), Cornell University, 1991.

وانظر أيضاً إلى مقال: «إمكان وساختار وحي زباني» في الكتاب الذي بين أيدينا.

(١١) انظر: بسط التجربة النبوية: ١٣.

(١٢) انظر: المصدر نفسه.

(١٣) انظر: المصدر نفسه.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ١٠.

(١٥) يجب إلقاء المزيد من الضوء على هذا الفهم لـ «التجربة». بَيْد أنّي لست هنا بصدد بيان نظريتي بشأن «التجربة الدينية» والدفاع عنها. وعليه لا أرى إجمال هذا التعريف سيكون مخلاًّ بالبحث.

(١٦) انظر: بسط التجربة النبوية: ١٣.

(١٧) انظر: المصدر نفسه.

(١٨) انظر: المصدر نفسه ، التأكيد من عندنا.

(١٩) انظر: المصدر السابق: ١٩، التأكيد من عندنا.

(٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٣.

(٢١) انظر: المصدر السابق: ١١ ـ ١٣.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ١٩، الهامش.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٢٠.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٢٢.

(٢٥) انظر: مقال «الذاتي والعرضي في الدين»، بسط التجربة النبوية: ٢٩ ـ ٨٢.

(٢٦) انظر: بسط التجربة النبوية: ١٤.

(٢٧) انظر: مقال «الولاية الباطنية والولاية السياسية»، بسط التجربة النبوية: ٢٤٣ ـ ٢٨١، وخاصة: ٢٤٧ ـ ٢٦٨.

(٢٨) انظر: بسط التجربة النبوية: ١٤.

(٢٩) انظر إلى هذه العبارات التالية: «إذا كانت النبوة ـ بالمعنى القريب من عوالم المعاني وسماع نداء الغيب ـ تجربة فعندها يمكن إثراء هذه التجربة وتقويتها وتطويرها» (ص ١٠). «[...] ولذلك كان النبي يزداد علماً بالتدريج، فيغدو أكثر عمقاً، وأشد ثباتاً، وأكثر تقدماً وتجربة، وباختصار يغدو أقوى في نبوته» (ص ١١). «إن هذا لازم كل تجربة تنضج بالتدريج. فكلما كان هناك حديث بشأن الخبرة جاز الكلام عن تطوير هذه الخبرة. فالشاعر من خلال الشعر يصبح أكثر شاعرية، والخطيب يصبح بالخطابة أكثر تأثيراً ومقدرة في فن الخطابة. وهذه الحقيقة جارية في كل تجربة، دون التلاعب بجوهر تلك التجربة، أو الإضرار بحقيقتها أو اعتبارها؛ فإنها بفعل الاستمرار والتجربة تغدو أكثر كمالاً. كانت تجربة النبي الداخلية تكتسب مثل هذا البسط والتكامل، وكان يوماً بعد يوم يزداد معرفة وبصيرة بمنزلته ورسالته وأهدافه، ويغدو أكثر عزماً وتصميماً وثباتاً في القيام بمسؤوليته، ويصبح أكثر تجهيزاً وتسلُّحاً من أجل تحقيق أهدافه، ويكون في نشاطه أكثر تفوُّقاً، ويكون أكثر تفاؤلاً واستبشاراً بنجاح مهمته. [...] فكلما زادت العبادة أصبح العابد أكثر تقدماً، وكلما أصبح العابد أكثر تقدماً أصبحت عبادته أكثر عمقاً وروحانية» (ص ١٣). [...] في هذه التجربة الداخلية كان هناك وحي ورؤيا وإلهام ومعراج ومراقبة وتفكير، وقد أصبح في هذه الموارد أكثر خبرة وعطاءً أيضاً» (ص ٢٤). «إن [آية اليوم أكملت لكم دينكم] ناظرة إلى الإكمال في حده الأدنى دون حده الأقصى، بمعنى أن الناس قد تم تزويدهم بالحد الضروري والأدنى من الهداية، وأما الحد الممكن الأقصى في ما يتعلق بالتكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام فهو أمر يتحقق في المراحل التالية» (ص ٢٤). «وهنا حيث نعيش غيبة النبيﷺ يجب أن تخضع تجارب النبي الداخلية والخارجية للبسط، وأن تعمل هذه التجارب على إثراء الدين وغناه. وإن العرفاء الذين يتغذون من معين سجايا النبيﷺ، ويتبعون ظله، ويجلسون على خوانه ومائدته، يعملون على إثراء التجارب الدينية. وإن تجربة كل واحد منهم فريدة من نوعها، ولذلك تكون بدورها مرغوبة ومطلوبة وتستحق الثناء. [...] إن التجارب العرفانية العاطفية مثلاً كانت من التجارب العرفانية اللطيفة التي تزيد من ثراء التجارب الدينية للمتدينين. [...] وبالإضافة إلى التجارب الداخلية نجد التجارب الخارجية والاجتماعية قد زادت وتزيد من غناء وتكامل

الدين [...]» (ص ٢٥). «إن المسلمين إنما يحافظون على حيويتهم إذا واصلوا هذه التجربة بالاستلهام من الوحي، والاستناد إلى المصادر الأولى، والتأسّي بشخصية نبيهم؛ ليبلغوا بكمال الدين في حده الأدنى إلى كماله في حده الأقصى» (ص ٢٦). «علينا أن لا ننسى أن العرفاء قد زادوا في إثراء الدين وغناه، وأن المفكّرين عندنا قد أضافوا شيئاً إلى إدراكنا وكشفنا للدين. علينا أن لا نخطئ في تقييم هؤلاء العظام، فنعتبرهم مجرد شرّاح لكلام المتقدّمين، أو ببغاوات عمدوا إلى تكرار واجترار تجارب السابقين [...]. فلم يكتب لهذا الدين أن يتكامل أو يزدهر إلا على هذه الشاكلة. إن تجارب ومعطيات هؤلاء واكتشافاتهم الفكرية قيّمة ثمينة، وقد عملت على إثراء الدين. وعليه فقد كان هؤلاء مكتشفين للدين، ولم يكونوا مجرد مفسّرين، وهذا هو مكمن عظمتهم [...]» (ص ٢٧).

(٣٠) كما يمكن صياغة هذه الأدلة لحالات أخرى، من قبيل: $(Ta < Tb, Fb < Fa)$ أو $(Ta = Tb, Fb < Fa)$ أيضاً. ولمزيد من التفصيل في ما يتعلق بهذا البرهان، انظر:

W. H. Newton - Smith, The Rationality of Science, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 52 - 59.

وكذلك:

D. Miller, (1974) , «Popper's Qualitative Theory of verisimilitude», British Journal for the Philosophy of Science 25, pp. 178 - 88. (look at pp. 170 - 2).

P. Tichy, (1974) , «On Popper's Definitiion of Verisimiltude», British Journal for the Philosophy of Science 25, pp. 150 - 60. (look at pp. 156 – 7).

متنوِّرو الفكر الدينيّ

برزخٌ بين الإسلام والحداثة

. القسم الثاني .

الشيخ مسعود إمامي(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدّمة

علم الفقه هو أغنى العلوم الإسلاميّة، وأوسعها نطاقاً. ومن هنا كان اهتمام الحوزات والمعاهد العلميّة، طلاّباً وأساتذةً وباحثين، منصبّاً ـ بالدرجة الأولى، وأكثر ممّا سواه من سائر العلوم الإسلاميّة ـ على دراسة مسائل الفقه، وتدريسها، والبحث والتحقيق فيها.

ولا شكَّ في أنّ قسماً كبيراً من هذا التوجّه والاهتمام ناشئ ومستمدّ من نفس ذلك الاعتناء الواسع الذي نلاحظه في الكتاب والسنّة بالأحكام الشرعيّة والتكاليف الإلهيّة، حيث تضمَّن القرآن الكريم ما يزيد على خمسمئة آيةٍ[1] موضوعها التكاليف والأحكام الشرعيّة، مضافاً إلى الآلاف من الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين^، وهو ما يكشف عن مدى أهمّيّة هذا العلم ومسائله عند الشارع المقدَّس.

ومن هذا المنطلق ينبغي القول بأنّ زمان ظهور هذا العلم هو نفسه زمان نزول

(*) باحثٌ في الفقه الإسلامي والدراسات القانونيّة المعاصرة، وله كتاباتٌ علميّة متعدِّدة.

الوحي، وأنّ السير التكاملي له مستمرّ ومتواصل منذ عصر النبيّ الأكرم ﷺ وحتّى عصرنا الراهن.

وإلى جانب علم الفقه فقد عمل المسلمون على تأسيس وتشييد علمٍ آخر عُرف باسم (علم أصول الفقه)، على أن يكون هذا العلم الجديد هو الآلة والوسيلة العمليّة التي يوظّفها الفقيه في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة، وهكذا، حتّى غدا علم الأصول اليوم ـ وبخاصّةٍ في الحوزات العلميّة الشيعيّة ـ واحداً من أعمق وأدقّ العلوم الإسلاميّة المتداولة.

وإلى جانب علم الأصول ثمّة علومٌ أخرى، كعلمَيْ الدراية والرجال، بالرغم من أنّ دورها ليس محصوراً في خدمة الفقه، إلاّ أنّ رشد هذه العلوم وتطوّرها ظلّ مرهوناً أيضاً بمقدار خدمتها للفقه وآليّتها للاستنباط الفقهيّ، وما تستتبعه هذه وتلك من اعتناء الفقهاء بمسائل هذه العلوم وتوجُّههم إليها.

وعليه يمكن القول: إنّ علم الفقه إذا أُخذ بمعناه الأعمّ فهو ذو دائرةٍ وسيعة، بحيث يشمل أحكام الشارع وأوامره ونواهيه، إلى جانب الأصول والمباني التي تقوم عليها عمليّة استنباط الأحكام من مداركها المقرَّرة والمعتمدة، وطرق ومناهج الاستنباط (وهو ما يتكفَّل به علم الأصول)، بالإضافة إلى وسائل الإثبات التاريخيّة (وهو ما يتكفَّل به علما الرجال والدراية).

وأمّا في هذا المقال فنتّبع في البحث منهجاً أوسع من ذلك وأشمل، فنتطرّق حتّى إلى بعض المباني والأصول المسلّمة في علم الكلام ومباحث العلوم الإنسانيّة ذات الصلة المباشرة بهذا العلم. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أيّ بحثٍ ومسألة علميّة كانت ـ بنظر المثقّفين ومتنوّري الفكر في بلادنا ـ على علاقةٍ مباشرةٍ بالفقه والأحكام الشرعيّة فهي داخلةٌ في محلّ كلامنا في هذا البحث.

ومن الجدير بالذكر أنّ للمثقّفين والمتنوّرين الدينيّين آراءً ونظريّات مختلفة حول الفقه والمسائل الجانبيّة المرتبطة به. غير أنّ تحليل وتقييم كلٍّ من هذه النظريّات بحاجةٍ إلى مقالةٍ مستقلّة. ومن هنا فنحن في هذا المقال نكتفي بالإشارة إجمالاً إلى

بعض الأسس والمباني التي يعتمدون عليها في مجال معرفة الفقه والقراءات الفقهيّة.

وفي هذا السياق يمكن ـ بوضوحٍ ـ أن نلاحظ وجود عدّة وجوهٍ مشتركة بين هذه الأفكار الفقهيّة والدينيّة، بحيث تعكس هذه الوجوه انسجاماً تامّاً بينها. وإنّ المواقف التي اتّخذها المتنوّرون في مواجهة الفقه التقليديّ كلّها تحكي عن وجود نوازع ودوافع خاصّةٍ هي التي تحرّك هؤلاء نحو تبنّي تلك الآراء الفقهيّة، وهي التي تحدّد لتلك الآراء وجهتها المعيّنة التي تسير باتجاهها.

هذه الأهداف والدوافع ـ كما سبقَتْ الإشارة إليه آنفاً ـ إنّما تنشأ من الرسالة والقضيّة التي حملها هذا الطَّيْف من المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين على عواتقهم، والتي كانت عبارةً عن إيجاد الصلح بين الدين والالتزام الدينيّ من جهةٍ، وبين أسس الفكر الحديث والحياة الإنسان العصريّ من جهةٍ ثانية.

في هذا المقال نقوم باستعراضٍ لآراء أهل التنوير وقراءاتهم الفقهيّة، لننتهي ـ ودون بتٍّ أو حكمٍ حول مسألة إمكان أو وقوع أو مطلوبيّة مثل هذا الهدف الذي حدّده هؤلاء لأنفسهم ـ إلى النتيجة التالية، وهي أنّ هذا الهدف والدافع لا انسجام له أصلاً مع قراءة هذا الطيف من المتنوّرين للفكر الغربيّ، ولا مع فهمهم للحداثة والعالم الحديث.

وبرأي هؤلاء ـ كما تقدّم أيضاً ـ فإنّ المكوّنات الأساسيّة للحداثة والعصرنة في تعارضٍ حادّ وجوهريّ مع الدين والتديّن. ومن هذا المنطلق فإنّ تيّار الفكر التجديديّ تحوّل من المطالبة بالتجديد إلى حركةٍ باتّجاه إقصاء الدين والفرار منه، بل وربما إلى حركة معاداة الدين ومحاربته. ولهذا السبب يمكن لنا أن ندّعي أنّ إجراء مصالحةٍ بين أسس الدين وخلفيّاته وبين أسس الحداثة وخلفيّاتها، من دون إخراج أحد الطرفين عن طوره، والتصرُّف في هويّته لصالح الطرف الآخر، لهو أمرٌ غير ممكن البتّة.

إنّ المواقف الانتقائيّة التي يتّخذها كلٌّ من الإنسان المتديّن والإنسان العصريّ في مواجهة هاتين المقولتين المتضادّتين لو بقيت في نفس مستوى وحجم الظواهر الموجودة لدى الطرف الآخر لما تسبَّبت في الكثير من المشكلات أو التحدّيات بالنسبة إلى

هذين الشخصين المختلفين، وأمّا العمل على إيجاد المصالحة بين الخلفيّات والمرتكزات الفكريّة لهاتين المقولتين فهو لا يفضي إلاّ إلى المزيد من التناقضات على مستوى الفكر والقول والسلوك. وهي تناقضاتٌ يمكن أن نشاهد نماذج عديدةً لها في أعمال ومؤلّفات المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين.

وثمّة سبيلٌ آخر يمكن أن يكون نافعاً في التخلُّص من هذه الإشكاليّة، ألا وهو العمل على تغيير وتحريف المفاهيم والقيم السائدة والمعتمدة لدى أحد طرفي النزاع، إلى الحدّ الذي يصبح به هذا الطرف مناسباً ومنسجماً تماماً مع الطرف الآخر.

وفي مؤلّفات أهل التنوير الدينيّ شواهد عديدة لهذه الحركة، وهي في جميع مواردها ـ أو في معظمها على الأقلّ ـ تبدّل المفاهيم الدينيّة، وتجعلها عرضةً للتحوير والتغيير، لتأتي منسجمةً مع مفاهيم الحداثة ومقتضياتها، حتّى أنّ بعضهم قدّم نظريّةً معرفيّة في توجيه هذا النوع من الحراك الفكريّ[٢].

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ هذا التحليل الذي ذكرناه حول الأفكار الفقهيّة، بل والدينيّة، لهذا الطيف من المثقّفين والمتنوّرين، لا يعني إبطال كافّة آرائهم وانتقاداتهم والملاحظات التي لديهم حول الفكر الفقهيّ والدينيّ الرائج. بل إنّ بعض تلك الآراء والانتقادات ـ لو أخذناها بنظرةٍ جزئيّة، وفي موارد معيَّنة ـ هي آراء وانتقادات صحيحة وصائبة، غير أنّ النظرة الكلّيّة العامّة لهذا التوجّه الفكريّ، والإشراف عليه ككلٍّ ومجموع، لا يُبقي أمامنا إلاّ أن نضع هذا التوجّه في السياق الذي أشرنا إليه. وعليه فإنّ ما يتضمَّنه هذا المقال من استعراضٍ نقديّ لأفكار متنوّري الفكر الدينيّ إنّما هو ناشئ من هذه النظرة الكلّيّة والمجموعيّة.

وجملة القول: إنّ هذا الجمع من المثقّفين والمتنوّرين، ومن خلال كلّ تلك الطعون والاعتراضات التي أثاروها ـ بوحيٍ من الحداثة والعصرنة ـ في وجه الفكر الدينيّ ـ والتي شاهدنا نماذج لها في العدد السابق من هذه السلسلة من المقالات ـ، قد وضعوا أنفسهم في موضع المنظّرين والمؤسّسين لمشروع عصرنة الدين والفقه، وعلى هذا الأساس أقاموا دعائم قراءتهم الفقهيّة[٣].

وفي هذا المقال نقدّم تقريراً موثّقاً حول أفكار هذه المجموعة من المتنوّرين وآرائهم الفقهيّة، لنصل من خلال ذلك إلى الحديث عن سير وكيفيّة تشكُّل هذا المشروع:

١. النزوع إلى الابتعاد عن الغيب، والتخلّص من التعبُّد

من أهمّ الإنجازات والنتائج التي خلّفتها الحداثة نزعة مفارقة الغيب، والابتعاد عن الغموض والأسرار، والتخلّص من كلّ ما هو من قبيل التعبُّد. وهي النزعة التي يُعنونها أهل الحداثة بأنّها نزعة إلى التخلُّص من الأساطير والخرافات.

فمنذ الأيّام الأولى لتشكُّل عصر الحداثة والفكر الحداثويّ يسير في اتّجاه التشكيك أو الإنكار للحقائق التي هي وراء عالم المادّة، إلى حدّ أن نرى طبيباً غربيّاً مغروراً وقصير النظر يعلن أنّه لن يؤمن بالله ولن يصدّق بوجوده ما لم يتمكّن من تشريحه أو إجراء عمليّةٍ جراحيّةٍ له، على غرار ما يصنعه بأجساد البشر وأبدانهم.

وبعد مضيّ قرونٍ على الأبحاث الوافية التي طرحها فلاسفة وعلماء عصر الحداثة فإنّ ذهنيّة الإنسان الحداثويّ اليوم تصغي بصعوبةٍ بالغة إلى الحقائق التي يكتنفها الغموض، وتكون محاطةً بهالةٍ من الأسرار، بل هي تساوي بين أمثال هذه الحقائق وبين الكذب والخرافات.

ومع أنّ المجتمعات الحديثة في أيّامنا هذه تشهد ظهور علائم متنوّعة على وجود ميلٍ واسع إلى الأسرار والأساطير، والتي لا يحوي كثيرٌ منها في باطنه سوى خرافاتٍ وأكاذيب، إلاّ أنّ نزعة الهروب من الغموض والأسرار والأمور التعبُّديّة تبقى هي الوجه الغالب على الإنسان الحداثويّ، وبخاصّةٍ لدى وسطٍ معيّن من المجتمع.

ومن ناحيةٍ أخرى للدين صلةٌ عميقة بالغيب وعالم السرّ. كيف لا، والأنبياء ما هم إلاّ حملة الوحي، ومبلّغو رسالات عالم الغيب لإصلاح البشر؟! وتلك الرسالات هي ـ في الأعمّ الأغلب ـ أشمل وأبعد ممّا يستطيع الفكر الإنسانيّ أن يبلغه. وهذا ـ في الحقيقة ـ هو السرّ في احتياج البشر دائماً إلى الرسالات السماويّة.

هذا الاحتياج والافتقار إلى الرسل الإلهيّين ـ والذي هو أوضح مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم ـ يمثّل الحكم الذي يذعن له الفكر البشريّ دون توقّفٍ ولا تردُّد. ومن هذا المنطلق فإنّ العقل السليم لدى أيّ إنسانٍ لا يتردّد بتاتاً في لزوم الإطاعة محضاً لتكاليف الله تعالى وإنشاءاته، ولا في لزوم التصديق والإذعان ببلاغاته وإخباراته، كيف، وهو الله العليم الخبير، وهو اللطيف بعباده، وهو الخير المطلق؟! وعلى هذا الضوء لا شكّ في أنّ ما تدعو إليه الأديان السماويّة الحقّة من القبول بمبدأ التعبُّد، والركون إلى الغيب وعالم السرّ، إنّما يقوم على أساسٍ من العقلانيّة المحضة.

غير أنّ العقل الحداثويّ ـ ولأسبابٍ مختلفة، لعلّ منها: اختلاط الحقائق السماويّة بالخرافات والأساطير في المسيحيّة إبّان القرون الوسطى، أو لأيّ سببٍ آخر ـ لا يسلّم بسهولةٍ بهذا الحكم الذي لا يتردَّد فيه العقل السليم، بل يبقى دائماً في حالة رفضٍ للغيب، وامتناعٍ عن القبول بالمسائل التعبُّديّة. ما يقبله العقل الحداثويّ من الشريعة إنّما هو التعاليم والقِيَم التي لا تكون خارجةً عن حدود إدراكه، والتي تكون ـ قدر الإمكان ـ بعيدةً عن أيِّ نحوٍ من أنحاء السرّيّة والغموض أو الارتباط بالغيب.

ومن هنا فقد وُجدت مساعٍ كثيرة للحدّ من ظاهرة النزوع نحو عالم السرّ، وهي الظاهرة التي يمتزج فيها السرّ والغيب معاً في خليطٍ واحد. بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى حدّ أن يعتبر بعضهم الإيمان بالمسيحيّة أمراً ممكناً، حتّى من دون الاعتقاد بالله أو المعاد أو النبوّة(٤)!

وأمّا المتنوّرون والمثقّفون الذين يقفون موقف المتردِّد بين الدين والحداثة فأولئك لا ينكرون الارتباط العميق القائم بين الدين وبين السرّ والتعبُّد، بل يعتبرون القبول بذلك قمّة التديّن، كما يرَوْن هذه النزعة إلى السرّ والتعبّد نزعةً مقبولةً لدى العقل، هذا من ناحية.

لكنْ من ناحيةٍ أخرى هم في تفسيرهم للدين ـ والذي هو متأثّر بالحداثة وآخذٌ منها ـ يحاولون جهدهم الهروب من السرّ والتعبُّد، كما يحاولون قدر الإمكان أن

يفرضوا على الدين قراءةً تجعله خالياً تماماً من السرّ والتعبّد، ومحدوداً بالكامل بحدود الفكر البشريّ.

هذا النموذج الواضح من الارتباك لدى هذه الفئة من المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين إنّما نشأ من وضع هؤلاء أنفسهم في البرزخ والحدّ الفاصل بين الدين والحداثة، وهو ما زجَّ بهم ـ وبكلّ وضوحٍ ـ في تناقضاتٍ عدّة. وسنشاهد في العناوين التالية من هذا الفصل عرضاً وتفصيلاً وافياً لذلك:

أ ـ ارتباط الدين بالغيب

أهمّ الفروقات الموجودة بين الأديان الإلهيّة وبين المدارس والشرائع البشريّة أنّ الدين ليس من صنع البشر، بل هو نازل من عالم الغيب. ومن هنا كانت التعاليم والقيم الدينيّة ـ إنْ في مجال التكوين أو التشريع ـ حافلةً بالأسرار والرموز، ومحاطةً بهالةً من القدسيّة، وهي ـ لكونها حقائق بعيدةً عن متناول العقل البشريّ ـ السرّ في احتياج الإنسان العاقل إلى الوحي.

وليس معنى ذلك أنّ جميع المفاهيم والخطابات الدينيّة ليست قابلةً للفهم والتحليل العقلانيّ ـ بنحو القضيّة السالبة الكلّيّة ـ، بل معناه أنّ قسماً كبيراً من المعارف الدينيّة ـ وبنحو القضيّة السالبة الجزئيّة ـ هو من هذا القبيل.

«إنّ لحن خطاب الأنبياء هو ـ نوعاً ـ لحن الأمر الذي يصدر من العالي إلى الداني، وهو في الغالب غير مشفوع بالدليل والبرهان. ومن هذه الناحية فهو يختلف عن لحن خطابات الآخرين وأساليب بيانهم. انظروا إلى القرآن الكريم (وغيره من الكتب السماويّة)، وستجدون ندرة الاستدلال فيه. وهذه النقطة من شأنها أن تقرّبنا أكثر من معرفة العنصر الذي به تتقوّم الشخصيّة الحقوقيّة للنبيّ، ألا وهو عنصر الولاية. فالولاية تعني أنّ شخصيّة ذلك الشخص المتحدّث هي التي تمنح الحجّيّة لكلامه وأوامره. ونستطيع القول: إنّ لسان الأديان هو لسان الولاية، وليس لسان الاستدلال. وهذا الحكم صادقٌ وجارٍ في الأمور التي هي من قبيل: التكليف، كما في الأمور

التي هي من قبيل: الإخبار، على حدٍّ سواء»[٥].

«الدين بوصفه واحداً من الأمور الفرديّة والشخصيّة لا يمكن ـ بوجهٍ من الوجوه ـ أن يكون خالياً من وجود نوعٍ من التسليم والتعبّد والتقليد فيه. بل التسليم والتعبّد شرطٌ لازم في التديّن، بل هما أوّل الشروط التي يُطلَب من المتديِّن توفيرها، وإنْ لم يكونا لوحدهما كافيين في تديُّنه. وبهذا المعنى كلّ دينٍ، أو بعبارةٍ أدقّ: كلّ تديُّنٍ، هو أمرٌ تقليديّ لا محالة»[٦].

«على الصعيد الدينيّ لا ينبغي قياس الأمر والتكليف على الموازين والقيم الأخلاقيّة؛ إذ لو كانت العلاقة هي علاقة العبد بمولاه فللعبد الحقّ في أن يقول لمولاه: إنّ أمرك هذا على خلاف الأصول والموازين الأخلاقيّة، لكنّ العلاقة ليست علاقة العبد بمولاه، بل هي علاقة العاشق بمعشوقه، وفي علاقة العاشق بالمعشوق لا مجال أصلاً لمثل هذا الكلام. قال رجلٌ يُدعى سدير الصيرفيّ للإمام الصادق عليه السلام: واللهِ، ما يسعك القعود، فقال: ولِمَ يا سدير؟ قُلْتُ: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك، واللهِ، لو كان لأمير المؤمنين عليه السلام ما لكَ من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيمٌ ولا عديّ. فقال: يا سدير، وكم عسى أن تكونوا؟ قلت: مئة ألف، قال: مئة ألف! قلتُ: نعم، ومئتي ألف. قال: مئتي ألف! قلتُ: نعم، ونصف الدنيا. قال: فسكت عنّي، ثمّ قال: يخفّ عليك أن تبلغ معنا إلى ينبع؟ قلتُ: نعم، فسِرْنا حتّى صرنا إلى أرضٍ حمراء، ونظر إلى غلامٍ يرعى جِداءً، فقال: واللهِ، يا سدير، لو كان لي شيعةٌ بعدد هذه الجِداء ما وسعني القعود. ونزلنا وصلّينا، فلما فرغنا من الصلاة عطفْتُ على الجِداء فعدَدْتُها، فإذا هي سبعة عشر. وبالجملة فإنّ المرحلة التي نعيش فيها ترتبط بنوع علاقتنا بهم، فهل ننظر إليهم نظرة العبد إلى المولى، أم نظرة العاشق إلى معشوقه؟... فالواجب هنا هو توخّي الدقّة، فإنّ الحسن والقبح العقليّين أو الشرعيّين في أفق ومستوىً واحد. ولكنْ ينبغي لنا أن نرتقي إلى مستوىً أعلى من ذلك، لتكون علاقتنا بالله عزَّ وجلَّ علاقة الحبّ والعشق، فإذا وصلنا في علاقتنا به إلى هذا المستوى عندئذٍ سنمتثل جميع أوامره ونواهيه، دون أيِّ تردُّدٍ أو نقاش...»[٧].

«الإنسان المؤمن لا يجادل في أوامر الله تعالى ونواهيه، فلو كان صادقاً في إيمانه لكان مسلِّماً لله عزَّ وجلَّ في جميع ما يريده من الأوامر والنواهي. فالإيمان نحوٌ من أنحاء الحبّ والتعلّق، وفي مقام الحبّ والتعلّق يخرج الإنسان من نفسه، ويضحّي بها لصالح مَنْ هو متعلِّقٌ به. وبعد ذلك لا يبقى للجدال والسؤال محلٌّ أصلاً»[٨].

من خلال هذه الكلمات التي نقلناها يبدو لنا ـ وبوضوحٍ ـ أنّ أصحابها لا يرَوْن وجود صلةٍ وطيدة بين التعبّد والتسليم والالتزام الدينيّ فحَسْب، بل إنّهم أيضاً يعتبرون التديّن من دون التعبّد والتسليم أمراً غير ممكن، ويرَوْن أنّ مثل هذا الالتزام والتسليم المحض لأحكام الله تعالى وتكاليفه يمثِّل قمّة الإيمان بالله والعشق له. ومن الواضح أنّ هذا الالتزام والخضوع لله سبحانه ليس مقيَّداً بفهم الملاكات والأسرار الكامنة في تكاليفه وأحكامه، وإلاّ لما كان التسليم والتعبُّد متعلِّقاً بذاته تعالى حقيقةً، بل كان متعلَّقه حينئذٍ هو عقل الإنسان وفكره، فهو السيّد، وهو الآمر المطاع.

وفي هذا المقام يحسن بنا التفريق ـ ولو بشكلٍ مختصر ـ بين المفاهيم التي تتعارض مع العقل القطعيّ، بحيث لا يتردَّد العقل البشريّ في ردِّها وإبطالها (المفاهيم المناقضة للعقل)، والمفاهيم التي يعجز العقل البشريّ عن إثباتها وإبطالها (المفاهيم التي لا يبلغها العقل)[٩].

أمّا التعاليم الإسلاميّة القطعيّة والمسلّمة ـ وهي التي تسمّى (نصّاً) ـ فلا يمكن أن نعثر فيها على مفاهيم من النوع الأوّل. بل حتّى لو وجدنا في ظاهر عبارات بعض النصوص الدينيّة المعتبرة ما يدلّ على وجود مثل هذه المفاهيم في تعاليم الإسلام القطعيّة والمسلّمة لوجب علينا تأويلها وحملها على خلاف الظاهر. وهذا ما ينظِّر له كبار علماء الإسلام ومفكِّريه، قديماً وحديثاً.

وأمّا التعاليم والمفاهيم من النوع الثاني فلا دليل من العقل يحتِّم إنكار وجودها. وليس هذا فحَسْب، بل إنّ فلسفة احتياج الإنسان إلى الوحي إلى جانب العقل إنّما تقوم على افتراض ثبوتها ووجودها، حيث يحظى الإنسان في سيره باتّجاه هدفه الأسنى بحجّتين: **إحداهما**: داخليّة، وهي (العقل)؛ **والأخرى**: خارجيّة، وهي (الوحي).

إنّ إخراج السرّ والغيب عن هذا النوع من التعاليم والمفاهيم التكوينيّة والتشريعيّة، وتبديلهما، أو تأويلهما، بحيث يرجعان إلى نوع المفاهيم التي يمكن للعقل أن يفهمها ويحلّلها ويربط بين مقدّماتها ونتائجها، ليس ـ في حقيقة الأمر ـ سوى تعسُّفٍ لا دليل عليه. وهو إخراجٌ للدين نفسه عن كونه خطاباً غيبيّاً، ورسالةً سماويّة، إلى كونه ديناً من وضع واختراع البشر.

نزعة الاجتهاد في مقابل النصّ التي ظهرت في عصر صدر الإسلام وما بعده، وظهور القياس بوصفه عنصراً خطيراً في تاريخ الفقه الإسلاميّ، يمثّلان نقطة البداية والانطلاق بالنسبة إلى تيّار العقلانيّة المتشدِّدة، الذي لم يضع هذا الدين السماويّ ولا يقبله إلاّ في أُطرٍ أرضيّة وبشريّة. وكان الموقف الشديد والصارم الذي اتَّخذه الأئمّة المعصومون عليهم السلام في مواجهة هذا التيّار والاتّجاه الفكريّ كاشفاً عن مستوى خطورته، وأنّه لا يمكن لهذا الاتّجاه أن يُسفر إلاّ عن نتيجةٍ واحدة، ألا وهي تدمير الدين والقضاء عليه[10].

وهنا نؤكّد على ضرورة الفصل والتفريق جيّداً بين ظاهرة السعي إلى الكشف عن خبايا الوحي وأسراره، والتي تندرج في إطار المسعى العقلانيّ والإيمانيّ الهادف إلى الكشف عن حقائق الدين، وظاهرة إلغاء جنبة السرّ والغيب، والتي هي بصدد التحريف والتأويل غير الصحيح للدين وحقائقه.

ومن ناحيةٍ أخرى لا يخفى أنّه في مقابل هذا التيّار العقلانيّ المتشدّد برز بين المسلمين ـ من الشيعة والسنّة على السواء ـ تيّارات واتّجاهات أخرى، متشدِّدة أيضاً، غير أنّ تشدُّدها تمثّل في الجمود على الظواهر، والتصلّب في النزعة الأخباريّة. وهذا ما كان مدعاةً لولادة معركةٍ فكريّة شرسة دارت حول مسألة تحديد حدود كلٍّ من التعقّل والتعبّد. وقد تحوّلت هذه المعركة إلى أحد أكبر التحدّيات التي واجهها علماء الدين ومفكّروه على امتداد التاريخ المعرفيّ للدين، لا بالنسبة إلى العلوم والمعارف الإسلاميّة فحَسْب، بل بالنسبة إلى كافّة الأديان الإلهيّة أيضاً، بل أضحت هذه المعركة أيضاً هي المبدأ والمنشأ الرئيس لظهور العديد من الفِرَق والمذاهب في داخل

الدين الواحد.

ب ـ النزعة العقلانية التعبُّدية عند المتديِّنين

لو كان التعبّد والتسليم مبنيّين على أسسٍ عقلانيّة فلا يكونان منسجمين مع العقل والعلم فحَسْب، بل إنّ حكم العقل يكون داعماً ومؤيِّداً لهما أيضاً. ولهذا السبب من المنطقيّ أنّ على المسلمين أن يلتزموا بإقامة أصول المعتقدات في فكرهم الدينيّ على أساسٍ من التحقيق والتتبُّع العقلانيّ، وأن يحصروا التقليد والتعبُّد في دائرة الأحكام والتكاليف الدينيّة وفروع المسائل الاعتقاديّة.

«يقول الكاتب المعاصر جلال آل أحمد: يشترك رجل الدين والجنديّ في أنّ كلاً منهما لا يمكن أن يكون من أهل التنوير الفكريّ؛ لأنّ التنوير الفكريّ مساوٍ للتحرُّر الفكريّ، كما أنّ التعبّد أيضاً يُعدّ مساوقاً للتقليد والتبعيّة بغير دليلٍ. وحيث كان رجل الدين يعيش حالة الالتزام بمباني الشريعة وأصولها، وكان الجنديّ متعهّداً أن لا يتمرّد على قائده، فعلى هذا الأساس كلٌّ منهما ليس حرّاً من جميع الجهات، وإنّما هو مقلّد وتابع من جميع الجهات. وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون صاحب فكرٍ متحرِّر، وبالتالي لا يمكن أن يكون من أهل التنوير الفكريّ.

وأمّا ما استطعنا أن نستنتجه بقليلٍ من التأمّل والتحليل فهو التالي:

أوّلاً: إنّ التعبّد الصحيح دائماً ما يكون ناشئاً عن التحقيق والتتبُّع. فالمتعبّد أيضاً يمكن أن يكون محقّقاً ومتتبّعاً.

وثانياً: التنوير الفكريّ ليس مساوياً للتحرّر الفكريّ. فليس كلّ متنوّر ومثقّف حرّاً في فكره من ناحيةٍ مطلقة، ولا يوجد شخصٌ متحرِّر في الفكر مطلقاً، بل لا يمكن أن يكون هناك شخصٌ كذلك. ولأجل هذا لا إشكال في أن يكون الشخص يعيش حالةً من الالتزام النظريّ والعمليّ تجاه جملةٍ من الأصول والمباني، وفي الوقت نفسه يتّصف بصفةٍ أخرى، أعني صفة المثقّف والمتنوّر الفكريّ»[11].

من هذا العنوان وسابقه (ارتباط الدين بالغيب) يتّضح أنّ المتنوّرين والمثقّفين

الدينيّين يشاركون المؤمنين والمتديّنين فكرتهم حول اعتبار التعبّد والتسليم الركن الأساس في الالتزام الدينيّ، وأنّ الدين من دون تعبّدٍ والتزام يكون ديناً خاوياً، بل لا يكون ديناً على الحقيقة. كما يتّضح أيضاً أنّ هؤلاء يعتبرون هذا الإقبال على عالم الغيب والسرّ، والقبول بمبدأ التعبّد والتسليم، أمراً عقلانيّاً، ويميِّزون بينه وبين الميل نحو الخرافة، أو التبعيّة العمياء التي لا تستند إلى دليلٍ.

ج ـ النزعة العقليّة والتشكيكيّة المتشدِّدة في الغرب

تقدّم في ما سبق أنّ التيّار العقلانيّ في الغرب جعل للعقل والعقلانيّة حدوداً. فالعقل عندهم هو ذلك العقل الجزئيّ، الآليّ، العلمانيّ، المحروم من العقل الشهوديّ، المفرط في التشكيك بالأصول الموضوعة والقضايا البديهيّة والأوّليّة التي قام عليها الفكر البشريّ، والمبتلى بداء التشكيك العُضال. هذا الداء الذي دفع بالعقل الحداثويّ نحو النسبيّة المحضة[١٢]، التي جعلته لا يعتمد على شيءٍ من حقائق التاريخ ومجريات أحداثه، حتّى ما جرى منذ ما لا يزيد عن خمس دقائق[١٣]!!

ولأنّ الدين هو ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ حدث تاريخيّ فلا شكّ في أنّ إثبات عقلانيّة المفاهيم والقِيَم الدينيّة لمثل هذا الفكر المريض والموبوء هو أمرٌ في غاية الصعوبة، لو لم يكن مستحيلاً.

«وبالالتفات إلى هذه المسألة يتّضح أنّ أهمّ العقائد التي لدينا، من قبيل: من أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ وما هو الهدف من وجودنا؟ وهل ثمّة عالم أو عوالم أخرى وراء هذه الطبيعة أم لا؟ وهل الله موجود أم لا؟ وهل ثمّة هدفٌ وراء خلق الكون أم لا؟ وأهمّ من كلِّ ذلك: ما الذي ينبغي علينا فعله في هذا العالم؟، كلّ هذه المعتقدات والتساؤلات الهامّة لا يمكن إثباتها والاستدلال عليها بدليلٍ قاطعٍ لا مجال للخدشة فيه...»[١٤].

«العقيدة التي يمكن اعتبارها عقيدةً عقلانيّة لا يمكن إلاّ أن تكون بديهيّةً، أو عقيدةً تمّ استنتاجها بدليلٍ معتبرٍ من القضايا البديهيّة. وإذا كان الأمر كذلك

فأغلب الظنّ أنّه لا ينطبق على شيءٍ من العقائد الدينيّة في أيّ دينٍ من الأديان، أو مذهبٍ من المذاهب، لا ينطبق على شيءٍ منها أنّها عقيدة عقلانيّة. لكنّ عدم كونها عقلانيّةً لا يعني أبداً عدم حقّانيّتها وعدم مطابقتها للواقع، بل هي بالنسبة إلى الواقع لا بشرط، بمعنى أنّ العقيدة التي لا تكون عقلانيّةً ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ يمكن أن تكون صادقةً، كما يمكن أن تكون كاذبة»[١٥].

هذه العقلانيّة التشكيكيّة والنزعة النسبيّة استطاعت أن تصرف الإنسان العصريّ عن القبول بقِيَم الدين ومبادئه العقلانيّة، دافعةً إيّاه إلى الاعتقاد بأنّ إثبات عقلانيّة هذه المبادئ والقِيَم أمرٌ غير ممكن. وبرأي الإنسان العصريّ لا يمكن افتراض وجود دينٍ قائم على التعبّد والتسليم، وهو مع ذلك يدّعي القيام على أسسٍ ومبادئ عقلانيّة، بل سرعان ما يتحوّل هذان ـ التعبّد والتسليم ـ إلى خرافاتٍ وأساطير.

ولا شكّ في أنّ هذا البلاء لم يضرب المعتقدات والقِيَم الدينيّة فحَسْب، بل يُعدّ العقل والعلم هما الضحيّة الأولى من ضحايا هذه النزعة النسبيّة والتشكيكيّة:

«تعرّضت العقلانيّة للهجوم من جهتين وجبهتين مختلفتين: **إحداهما**: جبهة الفلاسفة العقلانيّين؛ **والأخرى**: جبهة الفلاسفة الحسّيّين. ومع ذلك فإنّه لم يصدر عن كلَيْهما سوى نتيجةٍ واحدة، ألا وهي المزيد من النزوع نحو فقدان الثقة بالعقل وعدم الاعتماد عليه. فلقد ارتمى الإنسان العصريّ في أحضان النسبيّة، لكنّها نسبيّة تختلف كثيراً عن تلك النسبيّة التي كنّا نشاهدها أحياناً عند جملةٍ من قدماء المفكّرين. فهذه النسبيّة هي وليدة المعلومات اليقينيّة التي تراكمَتْ عند البشر، ووليدة التعارض بين المعارف المختلفة التي وصلوا إليها، ووليدة التأمّل والملاحظات العديدة التي أخذها المثقّفون على إنجازات الفكر البشريّ. وهي ـ لذلك ـ تُعدّ آخر الإنجازات التي توصّل إليها فكر الإنسان الحديث... إنّ مرحلة ما بعد الحداثة هي المرحلة التي جرى فيها إعطاء الصبغة الرسميّة لمبدأ عدم الوثوق بالعقل، وعدم الاعتماد عليه، وساد الاعتقاد بأنّه لم يعد أمام هذا العقل المحطّم من مهربٍ أو ملجأ يهرب إليه. وقبل ذلك، في عصر الحداثة، كان ضرر النسبيّة قد بدأ بالظهور، لكنّ الأمر آنذاك بدا كما لو أنّ

شوكةً ما دخلَتْ العين، وأمّا في هذا العصر، عصر ما بعد الحداثة، فقد جرى الاعتراف رسميّاً بهذه الشوكة، وبُذلَتْ مساعٍ وجهود أُريد منها القول للإنسان بأنّ عليه أن يتعايش مع وجود هذه الشوكة في عينه، وأنّ هذا هو مصيره المحتوم الذي لا محيد عنه... نعم، يريد الإنسان أن يعيد تكرار ذلك اليقين الذي كان لديه في السابق، والذي كان مشوباً بالغفلة، لكنَّه عاجزٌ عن ذلك. ومن هنا فإنّ مرحلة ما بعد الحداثة ترشده إلى أن يبقى بعيداً وبمنأىً عن اليقين وعن الغفلة معاً. وستُظهر لنا تجارب البشر مستقبلاً أنّ الحياة وسط بحرٍ من عدم الغفلة وعدم اليقين هل هو أمر متاح أم لا؟ وهي ـ بكلّ تأكيدٍ ـ ستكون تجربةً مرّةً وأليمة»[١٦].

وقد ظهر بذلك أنّ هجمة تيّار التشكيك والنسبيّة في الغرب لم يسلم منها شيءٌ من العلوم والمعارف الإنسانيّة. فلم تكن المعارف الدينيّة هي وحدها مَنْ تضرّر بسبب هذه الهجمة، بل إنّ جميع الإنجازات التي انتهى إليها الفكر البشريّ مُنيَتْ في البداية بداء النسبيّة، لتُصاب لاحقاً بداء التشكيك.

إنّ نسبة هذه العقلانيّة الإفراطيّة والتشكيكيّة إلى كافّة المدارس الفلسفة الحيّة في العالم الحديث هو أمرٌ مجانب للحقّ، وبعيدٌ عن الإنصاف؛ إذ يوجد اليوم كثير من الفلاسفة المشهورين في الغرب ممَّنْ أقاموا دعائمهم المعرفيّة على أسسٍ بعيدةٍ تماماً عن هذه الحِدّة والإفراط، وبذلوا جهوداً كبيرة لتشييد بنيانٍ معرفيّ يكون معتدلاً ومتوازناً وواقعيّاً، بحيث يسلم من الانجرار والانغماس في مناهج التشكيك الملتوية والمنحرفة. ومن هؤلاء يمكن أن نعثر على كثيرٍ من الفلاسفة المتألّهين ممَّنْ طرحوا آراءً ونظريّات جديرة بالاعتناء في مجال التأسيس لبنيانٍ معرفيٍّ دينيّ محكم.

د ـ الإنسان الحداثويّ والنفور من التعبُّد والغيب وعالم السرّ

«الحادثة الأهمّ التي وقعت في تاريخ الإنسان واستطاعت أن تنقل الإنسان من مرحلة ما قبل الحداثة إلى مرحلة الحداثة هي ما أشار إليه عالم الاجتماع الألمانيّ الشهير (ماكس فيبر) تحت عنوان: خروج العالم عن شكله الغيبيّ، الميتافيزيقي،

الخرافي. وبحسَب (فيبر) ثمّة بونٌ شاسع وفرق كبير بين عصر الحداثة وعصر ما قبل الحداثة، هو الفرق بين عالمٍ خرافيٍّ وحافل بالأسرار وعالمٍ ينفر تماماً من الأسرار والغيبيّات. ولو أنّنا أنعمنا النظر في الأدبيّات الكلاسيكيّة لأقطاب الفكر والفنّ والأدب في عصر ما قبل الحداثة، كمولوي، وعطّار، وسنايي، وسعدي، وجامي، وغيرهم، بل لو نظرنا أيضاً في الأدبيّات الدينيّة، والتي مصدرها الرئيس هو القرآن الكريم، إلى جانب كلمات كبار الشخصيّات الإسلاميّة، وصولاً إلى مؤلَّفات علماء المسلمين، لو نظرنا في جميع ذلك لوجدناه بأسره يرجع إلى روحٍ واحدة، ويشترك في التحلّق حول محورٍ واحد، وهو عبارة عن الاعتقاد بوجود قوّةٍ غيبيّة، أو موجود خفيّ، أو يدٍ غير مرئيّة، أو إرادةٍ مستترة، تشرف من وراء الستار على العالم كلّه، وتديره، وتتحكَّم به، وتأخذه إلى حيث تريد، وإلى أيّ جهةٍ تشاء. وليس المقصود من ذلك أنّ الناس لا عقل لهم، ولا إرادة، أو أنّهم لا يخطّطون لأنفسهم، ولا يشاور بعضهم بعضاً، بل هم يفعلون ذلك، غاية الأمر أنّ حالهم كحال الجالسين في سفينةٍ واحدة، يقودها ربّانٌ غيرهم، وفي نهاية الأمر تذهب بهم السفينة بعيداً إلى حيث يريد سائقها وربّانها. وهذا هو معنى كون العالم عالماً غيبيّاً وحافلاً بالأسرار. وهذه إحدى أوضح القضايا البديهيّة في العالم القديم، والتي لم يكن أحد يخطر له أن يتردَّد أو يسأل بشأنها... وأمّا فكر العالم الحديث فهو فكرٌ قائم على عزل الإنسان عن التاريخ. فإنسان العالم القديم لم يكن يرى نفسه معزولاً ومتروكاً لوحده، ولا حرّاً، ولا قادراً على أن يعتمد على نفسه. ومن هذه النقطة تحديداً انطلق الاتّجاه الإنسانيّ، والذي هو أحد الأركان الأساسيّة التي يقوم عليها العالم الحديث، حيث بدأ هذا الاتّجاه يغيِّر من نظرة الإنسان إلى نفسه، فلمّا صار الإنسان يرى نفسه متروكاً لشأنه نفض عن نفسه غبار الكسل والقعود، وقام معتمداً على نفسه فقط، وكفّ عن الاتّكال والاعتماد على أيّ قوّةٍ أخرى... ومن هنا كانت بداية الاتّجاه الإنسانيّ، الذي سرعان ما انتشر ليملأ أرجاء العالم الحديث، محوّلاً هذا العالم إلى عالمٍ يعيش نفوراً وعداوةً لأمور السرّ والغيب، بمعنى أنّه أخرج من هذا العالم كلّ ما لم يكن من جنسه، أو أنّه

تعامى عن وجوده، ولم يضعه مطلقاً في حساباته وفي تحليله للأمور، ولم يسمح له بالتدخّل مطلقاً، ولا سيَّما في ما يتعلَّق بأمور الإدارة وشؤونها...»[١٧].

«الميزة الخامسة من مميِّزات الحداثة: ولادة نحوٍ من النفور من حالة التقديس للأشخاص. فالحداثة تدعو إلى تكريس حالة المساواة (egalitarianism). وهي ـ من زاويةٍ معرفيّة ـ تنظر بعينٍ واحدة إلى جميع البشر. فالمساواة إنّما تعني النظر إلى الجميع بعينٍ واحدة...»[١٨].

وبعد تقييد مفهوم العقلانيّة ـ لدى كثيرٍ من المدارس والمناهج المعرفيّة في الغرب ـ، وجعله محدوداً بحدود العقل الآليّ، والجزئيّ، والحسّيّ، والعلمانيّ، والمحروم من الشهود ومن المشاهدات الداخليّة ـ والتي استعرضنا في القسم الأوّل من هذه السلسلة بعض الشواهد العامّة لها في كلمات جماعةٍ من أهل التنوير الدينيّ ـ، بعد تقييد هذا المفهوم بذلك فإنّ إقناع مثل هذه العقلانيّة الغربيّة بمباني الدين وأسسه الميتافيزيقيّة بات أمراً صعباً للغاية، بل غير ممكن. وهكذا تتحوّل تعاليم الدين الغيبيّة كافّةً ـ بحَسَب موازين هذه العقلانيّة ـ إلى خرافاتٍ وأساطير، يعود السبب في ذلك إلى عجز هذه العقلانيّة عن إدراك وإثبات المنطلقات الميتافيزيقيّة التي يقوم الدين عليها.

وعلى هذا الأساس فإنّ إدراج المعارف الدينيّة في خانة الخرافات والأساطير إنّما ينشأ من الضعف والنقص الطارئين على القراءة المعرفيّة الغربيّة، واللّذين أدَّيا إلى حرمان الغرب من الانتفاع بحقائق الدين ومعارفه.

ومع هذا الحرمان أصبحت مفاهيم الدين وتعاليمه في مستوىً واحد مع ادّعاءات الإنسان العاديّ ومفاهيمه، ولم يعُدْ لها أيّ أفضليّةٍ على هذه الادّعاءات والمفاهيم، بل لم يعُدْ هناك من امتيازٍ بينهما أصلاً.

وبطبيعة الحال فإنّ الفكر الذي لا يؤمن بحقّانيّة الدين الإلهيّ واعتباره الميتافيزيقي سوف لن يقيم وزناً واعتباراً أيضاً من الناحية المعرفيّة لما يَثبت في النصوص الدينيّة المقدّسة عن النبيّ| أو أحدٍ من الأئمّة المعصومين، من قولٍ أو فعل أو تقرير، ولن يكون هناك من فرقٍ أو أفضليّةٍ لأقوال هؤلاء وسلوكهم على أقوال وسلوك الناس

العاديّين. وتبقى هذه الخطابات الدينيّة غير مقبولةٍ لدى هذه العقلانيّة طالما أنّه لم تقم أدلّة عقليّة مقنعة وكافية لإثبات كلّ واحدٍ منها على حِدة.

غير أنّ مسلك عدم الترجيح هذا لا يعدّ دليلاً على وجود روحيّة الاستدلال والإنصاف والحياديّة عند أتباع هذه العقلانيّة الحداثويّة، ولا على فقدان سائر العقلانيّات غير الحداثويّة لهذه الروحيّة ـ كما ربما يظهر من العبارات التي نقلناها فيما سبق ـ.

وللأسف الشديد فإنّ بعض أهل التنوير الدينيّ زعموا أنّ خطاب الفكر والعقلانيّة في غير العالم الحديث هو خطابٌ مبتلىً بداء التعصُّب والتقليد الأعمى، وأنّ ولادة الحرّيّة الفكريّة وبزوغ فجرها لم يكن إلاّ في الغرب، متجاهلين في هذه المزاعم كافّة الأسس والقواعد المعرفيّة السليمة وما يبتني عليها من الأصول الموضوعة؛ إذ على تقدير أنّنا استطعنا أن نُثبت ـ منطقيّاً ـ العصمة والقداسة لشخص كلٍّ من النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ـ وهو ما نقلناه عن بعض المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين تحت عنوان: ارتباط الدين بالغيب ـ، فإنّه حينئذٍ لا تنافي أصلاً بين التسليم لقول كلٍّ من النبيّ والإمام أو فعله وبين حرّيّة الفكر واتّباع منهج الاستدلال. وليس هذا فحَسْب، بل إنّ الردّ والإنكار لقولهما أو فعلهما لا يُصنَّف ـ على هذا التقدير ـ إلاّ في خانة الغرور واللاّعقلانيّة.

ويبدو أنّ ما وقع فيه بعض المتنوّرين والمثقّفين من تجاهلٍ لعددٍ من الأصول الموضوعة والقواعد الأساسيّة، والانشغال بدلاً من ذلك ببعض الأبحاث السطحيّة، هو أمر غير لائقٍ بمقام البحث العلميّ.

هـ. المتنوِّر الدينيّ والنفور من التعبُّد والغيب وعالم السرّ

رفع المتنوّرون الدينيّون، والذين ارتاحوا وأسلموا قيادهم إلى الفكر الحداثويّ، لواء تخليص الدين من مسائل السرّ والغيب، جاعلين ذلك على رأس القائمة في المساعي العلميّة التي يبذلونها. وفي النزاع بين العالم الحديث والعالم الدينيّ انحاز هؤلاء إلى

صفّ الفكر الحداثويّ، مركّزين جهودهم على تقديم صورةٍ جديدة للدين تنخفض فيها نسبة الاعتماد على السرّ والغيب إلى أقلّ حدٍّ ممكن.

وقد وقف هؤلاء موقف الاستحسان، والاعتراف بالمشاكل والتحدّيات الفكريّة التي طرحها بعض شركائهم في الوطن، ممَّنْ تأثّروا بوهج الثقافة الغربيّة وخُلبت ألبابهم بها، بل وجدناهم ـ أحياناً ـ ينسبون ذلك إلى أفكار الجيل الشابّ والمثقّف. ثمّ ـ ومن موقع الحرص واللَّهْفة ـ صار هؤلاء بصدد التفكير في إيجاد حلولٍ وعلاجات لهذه المشاكل.

«اليوم تقف المسائل الدينيّة بما تحمله من لحن التكليف والأمر والنهي في مواجهة الجيل الشابّ. فلغة الفقه هي لغة التكليف والأمر والنهي، وبهذه اللّغة نفسها يُراد مخاطبة الشباب والحديث معهم. غير أنّ الشباب لا يفقهون لغة الفقه، ولا يفهمونها! ما يفهمه الشباب ليس سوى لغة الفكر والتجربة والكشف عن وقائع الحياة.

إنّ الأمر والنهي قائمان على أساس صلاح البشر وفسادهم. فنحن عندما نتحدّث إلى الشباب يجب علينا أن نحدّثهم عن الصلاح أو الفساد الذي هو الأساس في هذا الأمر أو النهي، يجب أن ندعوهم إلى خوض تجاربهم الخاصّة، لا أن نخاطبهم مباشرةً بلغة الأمر والنهي. هذه الطريقة في الحديث مع الشباب ومخاطبتهم يجب أن تتبدّل»[١٩].

«ولو تجاوزنا ذلك لربما أمكن أن يُقال: إنّ الإنسان الجديد ـ بشكلٍ عامّ ـ هو أكثر ميلاً نحو العالميّة، وأكثر نزوعاً نحو الإنسانيّة، وأكثر تعلّقاً بمبدأ الفرديّة، وأكثر إصراراً على النزعة الاستدلاليّة، وأكثر طلباً للمساواة وللحرّيّة في الفكر، وأكثر نفوراً من التعبُّد. وبهذا يمتاز عن إنسان ما قبل عصر الحداثة. وهو لذلك يجد نفسه منشدّاً أكثر إلى الدين أو الأديان التي دائرة فقهها أضيق وأقلّ سعةً، والتي تقلّ فيها اليقينيّات والتعبّديّات النظريّة والعمليّة...»[٢٠].

كما أنّ المتنوّرين الذين أَنِسُوا منذ القِدَم بالفكر الغربيّ، وأبدوا إعجابهم به،

يجدون الدين الخالي من التسليم والتعبُّد أكثر لذةً وحلاوةً:

«برأينا، إنّ أكبر انتقادٍ يمكن توجيهه إلى طريقة التفكير وأسلوب العيش التقليديّ في العالم القديم أنّه عالم تعبّديّ، ساعٍ وراء التعبّد والتسليم. ومن هنا فهو يتميّز بنفوره من منهج الاستدلال، بل ومعاداته له. والذي يبدو أنّ العقلانيّة والحرّيّة يمثّلان اثنين من المكوّنات الرئيسيّة للإنسانيّة، بمعنى أنّ الإنسان كلّما دنا أكثر من العقلانيّة والحرّيّة بشكلهما الواسع والعميق كلّما اقترب أكثر فأكثر من ساحة الإنسانيّة، ونأى بنفسه بعيداً عن سائر الحيوانات. وعلى هذا الأساس ينبغي التخفيف قدر الإمكان من التعبّد والتسليم والتقليد؛ بسبب أنّ هذه الأمور في مقام النظر تتنافى مع العقلانيّة، وفي مقام العمل تتنافى مع الحرّيّة.

إنّ ذلك العالم القديم؛ بالنظر إلى طريقة التفكير وأسلوب العيش المعتمدين فيه، له قابليّة لأن يشكّل الأرضيّة الخصبة التي تنمو فيها مظاهر التعبّد والتسليم والتقليد بأوسع نطاقاتها. مع العلم بأنّ التعبّد ليس شيئاً آخر سوى إماتةٍ لحسّ الفضول وحبّ المعرفة والاطّلاع وتعطيلٍ للحراك العقلانيّ. والشخص المتعبّد هو ذلك الشخص الذي عطّل في نفسه طاقة البحث والسؤال، وحبّ المعرفة والسعي وراء الدليل، تاركاً ذلك كلّه عالقاً وراء ظهره، هناك حيث ذاك الموجود الذي يقدّسه ويأخذ بكلامه دون أيّ نقاشٍ أو جدال. دعونا هنا نقول: إنّ التعبّد لو كان عليه دليلٌ عقليّ قاطع لما كان هناك محذور فيه، لكنّ المشكلة أنّه ليس كذلك في غالبيّة الموارد»[21].

«إذا كانت حياتنا حياةً مستعارة وغير أصيلة فلسنا نحن أصحاب الرأي والقرار فيها. ونحن عندما نقلّد أو نتعبّد بشخصٍ، أو نأخذ كلام أحدٍ على أنّه كلام غير قابل للنقاش والجدال، فإنّنا في جميع ذلك نتخلّى عن حياتنا الأصيلة، بل إنّنا في جميع ذلك نقوم بأشياء حتّى نحن أنفسنا لا نعرف السبب الذي دعانا إلى القيام بها!»[22].

«التديّن أسلوب عاميّ في العيش والتفكير، وهو من الأساليب التقليديّة والقديمة جدّاً. والعالَم بالنسبة إلى هذه الزمرة من المتديّنين هو عالَم أسطوريّ للغاية. العالَم الذي يحوي العلم الحديث، والفلسفة الحديثة، والتكنولوجيا والتقنيّات

الحديثة، هو ـ عند هؤلاء ـ عالَمٌ مجهول تماماً، ولا يستحقّ أن يُعرَف، بل حتّى لو عرفوا جانباً منه فهم يجعلونه تماماً بمعزلٍ عن حسابات الأساطير الدينيّة التي يؤمنون بها. لهؤلاء إلهٌ محدّد، ولهم قراءتهم الخاصّة عن التاريخ والبشر والنبيّ، والتي لا يرَوْن وجود منافاةٍ بينها وبين العالَم الحديث، بل لو رأوا تنافياً بينهما في موردٍ من الموارد فهم يميلون أكثر إلى نسبة النقص والخلل إلى هذا العالَم الجديد، لا إلى أفكارهم وتصوّراتهم»[٢٣].

إنّ النظرة التاريخيّة التي يحملها أهل التنوير الفكريّ تجاه الدين، وبخاصّةٍ إلى أطر تشكُّل المقرّرات والقوانين الشرعيّة، والتي تفضي ـ في النتيجة ـ إلى إضفاء الصبغة التاريخيّة على معظم أو جميع الأحكام الشرعيّة، وسلب صفة الخلود والبقاء عنها، إنّما تنشأ من مثل هذه الدوافع والقراءات:

«...ديدن الفقهاء إلى يومنا هذا قائمٌ على إضفاء صفة الخلود والأبديّة حتّى على الوسائل والآليّات المتَّبعة في الفقه. ومن هنا فقد عدّوا التخلّف عن هذه الوسائل والآليّات أمراً غير جائز، أي إنّهم ساوَوْا بين أحكام المعاملات وأحكام العبادات. فكما أنّ أحكام العبادات لا تقبل التغيير والتبدّل؛ لكونها تنشأ من مصالح خفيّة كامنة، فكذلك أحكام المعاملات. ولا زالت وسائل من قبيل: قطع اليد، والرجم بالحجارة، والجلد بالسياط، وسائل متّبعة في الفقه، ولا يجيزون التخلّف عنها بحالٍ من الأحوال. وهذه الوسائل قد ورد النصّ بها في آياتٍ عدّة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ (المائدة: ٣٨)، أو قوله: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (النور: ٢)، وغيرهما من الآيات. وبالتالي لا يمكن إنكارها من ناحيةٍ تاريخيّة... فالحديث هنا عن أنّ هذه الأحكام هل هي مجرّد وسائل وآليّات خاصّة، أم أنّها تندرج في القيم العامّة التاريخيّة، أو العابرة للتاريخ، التي ترتبط بظروفٍ اجتماعيّة معيّنة، أو التي لا ترتبط بظروفٍ من هذا القبيل؟...»[٢٤].

كما يطرح هؤلاء البحث عن غاية الفقه وأغراضه، المعبَّر عنها بـ (مقاصد

الشريعة)، بهذه الكيفيّة:

«الإسلام الحداثويّ المتجدِّد لا يتعامل مع عقل المستدلّ بوصفه مجرّد آلةٍ لاستخراج حقائق الكتاب والسنّة والكشف عنها، بل هو ـ مضافاً إلى ذلك ـ يجعله مصدراً في عرض الكتاب والسنّة. وأهمّ من ذلك أنّه إنّما يستمدّ من هذا العقل لإثبات الحجّيّة والواقعيّة للكتاب والسنّة. وفوق هذا وذاك يطمح الإسلام الحداثويّ، ومن خلال الوقوف على أغراض وغايات الأحكام والتعاليم الدينيّة والمذهبيّة، يطمح إلى إخراج الالتزام بهذه الأحكام والتعاليم عن دائرة التعبّد المحض، ويحاول إبرازه بوصفه أمراً عقلائيّاً. وبمجرّد أن يشعر بوجود نحوٍ من التعارض ـ مهما كان ضئيلاً ـ بين ظواهر الآيات والروايات والاستنتاجات التي يتوصَّل إليها العقل فإنّه يبادر إلى تأويل الآيات والروايات، وإخراجها عن ظهورها. فالإسلام الحداثويّ ـ من هذه الجهة ـ يعدّ إسلاماً عقلانيّاً، وداعماً لحرّيّة الفكر، وبعيداً عن التعبّد ـ قدر الإمكان ـ»[٢٥].

وقد ذهب بعضٌ من هؤلاء إلى أنّ قسم العبادات من الفقه يشتمل على أسرارٍ ومصالح كامنة. وهذه المصالح الخفيّة لا بُدَّ من الأخذ بها بنحو التعبّد والتسليم. وأمّا غير العبادات فيحصره هؤلاء في داخل الإطار التاريخيّ، بحيث يتعاملون معه على اعتبار أنّه ناظرٌ إلى تأمين الأهداف الكلّيّة والعامّة لهذا القسم من الأحكام، وأمّا قوالبها الظاهريّة فلا يرَوْن لها موضوعيّة في هذا الإطار[٢٦].

وفي المقابل ذهب آخرون منهم إلى أنّ العبادات ـ كغيرها ـ خاليةٌ من الرموز والأسرار. فالعبادات لا تختلف عن غيرها في أنّها أمورٌ عقلانيّة، وبهذا اللّحاظ ينبغي تصوُّرها والنظر إليها. وإنْ شئتَ فقُلْ: إنّ الفقه بأسره عند هؤلاء خالٍ من الأسرار والرموز، ولا وجود فيه أصلاً للمصالح الخفيّة والكامنة:

«إنّ الأوامر والنواهي المرتبطة بالعبادات (كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحجّ)، والمعاملات (مثل: البيع، والنكاح، والطلاق، وسائر العقود والإيقاعات)، والسياسات (نظير: عقوبة السرقة، القصاص، الديات، الحدود وأحكام الولاية العامّة)، كانت في عصر الرسول الأكرمﷺ تندرج ضمن الأمور المحاطة بالأسرار

والخفايا.

إنّ العبادات الإسلاميّة الرسميّة التي حلّتْ محلّ العبادات التي كان سائدةً في العصر الجاهليّ هي عباداتٌ من قبيل: الدعاء لله تعالى، وتسبيحه، وتنزيه ذاته، وحمده، والركوع والسجود له (الصلاة)، أو التمرين على مغالبة الشهوات (الصيام)، أو الإنفاق والإحسان في سبيل الله (الزكاة)، أو الإتيان بحركاتٍ وأعمال رمزيّة تحمل مفهوماً مركّباً من التضحية والزيارة والاعتكاف والتقرّب إلى الله (الحجّ)، إلى ما هنالك من أمثال هذه العبادات. ولم تكن هذه العبادات ـ بنظر المسلمين ـ عبارةً عن أعمالٍ وحركاتٍ سحريّة ذات آثارٍ وعواقب رمزيّة... وكذلك الأوامر والنواهي التي تربط بالمعاملات أيضاً، كالنكاح، والطلاق، والبيع والشراء (العقود والإيقاعات)، هي بدورها أمورٌ عقلائيّة عندهم، وليست أموراً رمزيّة أو محاطة بالأسرار. وفي ذلك العصر كان السلوك النبويّ في باب المعاملات ناظراً إلى الإلزام بمراعاة الأصول والموازين الأخلاقيّة، تمهيداً لإحلال مبدأ العدالة، ولم يكن يهدف إلى تحقيق أيّ هدفٍ رمزيٍّ أو سرّيّ. وكذلك الحال في السياسات المتَّبعة، كالبيعة، والشورى، والقصاص، والحدود، والديات، والشهادات، فهي بدورها كانت أموراً عقلائيّة، والسلوك النبويّ في بابها كان ناظراً أيضاً إلى الإلزام بمراعاة الأصول والموازين الأخلاقيّة كمقدّمةٍ لإحلال العدالة وتكريسها. إنّ آيات الكتاب العزيز، وأحاديث النبيّ ﷺ، وما يُروى في تاريخ صدر الإسلام، كلُّ ذلك حاكٍ عن أنّ أوامر النبيّ ﷺ ونواهيه في المجالات الثلاثة المشار إليها هي من قبيل: الأحكام العقلانيّة أو العقلائيّة»[٢٧].

من جهتهم لا يقبل المتنوّرون هذا الفكر التعبّديّ الذي يتبنّاه الفقهاء، ويأخذون عليه مآخذ عدّة في الكثير من الأحكام الشرعيّة، كما في العديد من المقرَّرات السياسيّة وأحكام المرأة و...: «إنّني شخصيّاً أعتقد أنّ نظرة عامّة المدارس الفكريّة القديمة، وبخاصّةٍ المدارس الدينيّة، إلى المرأة هي نظرة مشوبة بالأساطير والخرافات. وهذا الاعتقاد صادقٌ تقريباً في جميع موارد الأحكام الشرعيّة، ومن جملتها:

الأحكام التي ترتبط بالمرأة. وكلّما أخذت الحقوق تتّجه أكثر فأكثر نحو أن تصبح عرفيّةً كلّما باتت الجنبة الأسطوريّة الكامنة في الأحكام الدينيّة عرضةً للشكّ والمساءلة بشأنها أكثر. فمثلاً: يوجد في الدين أعمال معيّنة، كالوضوء، والغسل، والطهارة، تشبه إلى حدٍّ بعيد الاغتسال والنظافة بالطريقة العرفيّة، لكنّ الطهارة والنظافة الشرعيّة لها جنبة أسطوريّة خاصّة، وفيها رموز وأسرار كامنة، ولا يمكن اعتبارها مجرّد اغتسالٍ وتنظيف عاديّ، وإلاّ فإنّ اقتراح البديل عنها أمرٌ في غاية السهولة.

بدورها الأحكام الاجتماعيّة التي ترتبط بالمرأة لا تخلو من بعض العناصر الأسطوريّة التي تشوبها... النقطة المهمّة هنا هي أنّ الأسرار والرموز الأسطوريّة التي تشتمل عليها أحكام المرأة هذه لا معنى لها إلاّ في عالمها الخاصّ بها، فلو أنّها أُخرجت من عالمها هذا، ووُضعت في عالمٍ آخر، ووُضعت موضع العمل والتنفيذ في مجتمعٍ عرفيّ، لواجهتها مشكلاتٌ عدّة. ولهذا السبب يجب أن تكون النظرة إلى جميع هذه الأحكام نظرةً واحدة، وأن يتمّ الالتفات إلى ما فيها من جنبةٍ أسطوريّة، تمهيداً لمحو هذه الجنبة وإنهائها»[٢٨].

«وأمّا في باب السياسات فالأمر مختلفٌ تماماً. والذي يبدو في هذا الباب أنّ الإطار العقلائيّ للحركة الفقهيّة مخدوشٌ في العديد من الموارد الأساسيّة، وأنّ غالبيّة الفتاوى والنظريّات الفقهيّة في باب السياسات ليس لها توجيهٌ عقلائيّ في عصرنا الحاضر، وإنّما هي تصبّ في إطار تقوية مصالح المسلمين الشرعيّة وأغراضهم العقلائيّة...»[٢٩].

كما يسعى هؤلاء أيضاً في سائر مجالات العلوم الدينيّة إلى قطع العلاقة بين تعاليم الدين وعالم الغيب ما وسعهم إلى ذلك سبيلٌ، في محاولةٍ منهم لتظهير هذه التعاليم بمظهرٍ يقبله العقل ويستسيغه. ويذهبون في ذلك بعيداً إلى حدّ البحث عن أيّ ذريعةٍ تُبقيهم بمنأىً عن القبول بأيّ خطابٍ غيبيّ، مهما كان هذا الخطاب مقبولاً ومعتبراً:

«عندما يكون كلامٌ ما مشتملاً على استدلال وقواعد يُراد إجراؤها والتمسّك بها فإنّ العلاقة حينئذٍ تنقطع بين هذا الكلام وبين الوحي، ولا بُدَّ لهذا الكلام من أن يُوزن بميزان الدليل والبرهان. فمثلاً: ورد في نهج البلاغة: إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ (إشارة إلى نقصان نصيبهنّ في الإرث)، نواقص العقول. وقد طُرحت أدلّةٌ لإثبات هذه الادّعاءات، ليُصار بعد ذلك إلى الاستنتاج منها، والبناء على نتائجها. وهنا محلّ ما ذكرناه من أنّه عندما يرد في الكلام دليل فإنّ العلاقة بين هذا الكلام وبين شخصيّة قائله تنقطع وتنفصم، لنبقى نحن وذاك الدليل الذي اشتمل عليه ذلك الكلام. فإنْ كان الدليل مقنعاً قَبِلْنا المدّعى، وإلاّ رددناه. ولا يبقى مهمّاً بعد ذلك أن يكون قائل ذلك الكلام وصاحب ذلك الاستدلال هو عليٌّ عليه السلام أو شخص آخر غيره. وعلى هذا الأساس فالكلام يأخذ قيمته واعتباره من الدليل الذي يشتمل عليه، لا من كرامة قائله ومقامه»[٣٠].

في ختام هذا القسم يحسن بنا الإشارة إلى نكتةٍ، وهي أنّ المتنوّر والمثقّف الدينيّ يعمد أحياناً؛ ومن أجل الوصول إلى تحقيق بعض أهدافه الأخرى، كالتقليل من دور الدين في مختلف مجالات الحياة الإنسانيّة (الدين كحدٌّ أقلّ) بما ينسجم مع فكر الإنسان الحداثويّ، يعمد إلى تظهير الدين بمظهر حقيقةٍ أسطوريّة يلفّها الغموض، وتحيط بها الأسرار والرموز من كلّ جانبٍ، بزعم أنّ حضور الدين في مختلف ساحات الحياة، ودوره الخلاّق والفعّال في حياة البشر الفرديّة والاجتماعيّة، يمكن أن يكون سبباً في تبدُّل ماهيّة الدين الرمزيّة والغيبيّة. لكنّ الواقع أنّه بذلك قام بمسخ الدين، محوّلاً إيّاه إلى أمرٍ دنيويّ بَحْتٍ!

«مفردة (الأيديولوجيا) التي كلُّكم سمع بها وعرف معناها إنّما تتعلّق ـ بالدقّة ـ بهذا العالم نفسه، وهي المقولة التي تحكي عن هذا الإنسان نفسه، بمعنى أنّ الإنسان موجودٌ قابل للتغيير والتبدّل. والأيديولوجيا هي الدين الجديد للبشر. هي ذلك الدين الذي يمنح الإنسان الحديث إرادةً وعزماً يجعلانه توّاقاً إلى التغيير. هذا هو المعنى الدقيق للأيديولوجيا.

وأمّا الدين والديانة فهو أيديولوجيا الإنسان القديم، تلك الأيديولوجيا التي كانت تضع الإنسان في موضع المتفرِّج في هذا العالم، وتقصر دوره على التفسير والمشاهدة لما يراه فيه، وتكسوه ثوب الرقّ والعبوديّة.

وعلى هذا الضوء ما قيل من أنّه لا يمكن أدلجة الدين ليس كلاماً ناشئاً من التسامح وقلّة التدقيق، بل هو كلامٌ متين، وفي محلّه، ولا بُدَّ من الوقوف على معناه بدقّةٍ تامّة؛ ذلك أنّ الدين هو المحور والعمود الذي قام عليه عالَم ما قبل الحداثة. وهو عبارةٌ عن مجموعة مفاهيم يلفّها الغموض، يُراد بها بيان وتفسير هذا العالم، الذي أُعطي ـ بدوره ـ هالةً من القدسيّة والرمزيّة. وأمّا الأيديولوجيا فهي تحارب الغموض والرمزيّة، وترفضهما، وتعمل على صنع عالَمٍ وإنسانٍ يحاربهما ويرفضهما. وبدلاً من أن تقصر دور الإنسان على دور المتفرِّج والمنفعل هي تولّد فيه إرادةً باعثةً على التغيير والتطوّر. وإذا كان الأمر كذلك فمن الواضح أنّه لا يمكن أدلجة الدين، ولا يمكن للدين أن يكون أيديولوجيّاً»[٣١].

إنّ حدّة الصراع والنزاع القائم بين التعقّل والتعبّد تظهر ـ بوضوحٍ ـ في معظم الآراء والأفكار ذات الصلة بفقه المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أهمّ المؤاخذات التي يأخذها تيّار التنوير الفكريّ على الدين تتمثّل في دعوى وجود تمانعٍ وتقابلٍ بين العقلانيّة التي يتّسم بها الإنسان الحداثويّ وبين التسليم والتعبّد اللّذين يتقوَّم الدين بهما.

لكنّ الملاحظ أنّ هؤلاء في تصدّيهم للقِيَم والمبادئ الدينيّة ـ وبتأثيرٍ من الأجواء المهيمنة على ظاهرة الحداثة ـ وقعوا في فخّ المصادرة والحكم المسبق؛ حيث إنّهم ـ في الغالب ـ قدَّموا للنصوص الدينيّة تفسيراتٍ تخلو تماماً من كلّ ما له صلةٌ بعالم السرّ والغيب، مع إيمانهم بأنّ الدين متعلّق بهذا العالم ومرتبط به، وأنّ تفريغ الدين من السرّ والغيب والتعبّد لا يمكن أن يفضي إلاّ إلى تحريفه وتغيير حقيقته. هذه التفسيرات التي هي في كثيرٍ من الموارد تفسيرات تعسّفيّة، ومصداق لعنوان (التفسير بالرأي)، تقدّم للدين تصويراً يُنزله إلى نفس مستوى مجعولات الفكر البشريّ.

نعم، من غير الصواب افتراض أنّ كافّة المفاهيم الدينيّة يجب أن يكون لها فهمٌ رمزيّ مختلط بالأسرار والغيبيّات، أو بعيد عن مقتضيات العقل والتعقّل؛ إذ لا شكّ في أنّ قسماً وافراً من الخطابات الدينيّة مطابق ومنسجم مع مكتسبات العقل البشريّ. ولذلك يمكن ـ جزئيّاً ـ أن يكون لبعض آراء المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين حول مباحث الفقه ومسائله، بل وسائر المعارف الدينيّة، أن يكون لها أفضليّة على سائر الآراء والأفكار. لكنّ الإفراط في تفسير الدين بتفسيراتٍ بعيدة عن التعبُّد، أو منافية له، هو ـ كما تقدَّم ـ أمرٌ مذموم، شأنه في ذلك شأن الإفراط في تفسير الدين بأسره بتفسيراتٍ غيبيّة أو بعيدة عن التعقّل. فكلٌّ من هذين الاتّجاهين غيرُ صائبٍ، ومجاوزٌ للحدّ.

هذا الإصرار البالغ لدى أهل التنوير الدينيّ للفرار من التعبّد والسرّ والغيب جعل تفسيرهم وفهمهم للكثير من النصوص الدينيّة أمراً يسهل التكهُّن والتنبُّؤ به ـ كما يسهل التنبّؤ أيضاً ببعض التفسيرات القشريّة للفريق المقابل لهم .. وهم لذلك قلّما يضعون أنفسهم في مواجهة النصوص الدينيّة أنفسها. وبدل أن يصرفوا جهدهم نحو التأمّل في مضامينها، وتحرّي الدقّة في فهمها، تجدهم يقدِّمون أحكامهم وتصوّراتهم وتفسيراتهم المسبَقة، والتي يستوحونها من واقع تأثُّرهم بالعقلانيّة العصريّة، يقدِّمونها بعنوان أنّها القراءة الصحيحة للدين.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) ثمّة آراء ونظريّات عديدة حول تعداد آيات الأحكام. وقد أوصل بعضُهم عدد هذه الآيات إلى ما يزيد على ألف آية. لكن الأشهر هو الاكتفاء في تعدادها بالخمسمئة.

(٢) في كتبه وأعماله المختلفة التي تناول فيها مسألة العلاقة والتداخل بين العلوم قسّم سروش العلوم إلى قسمين: علومٍ مستَهلِكة؛ وعلوم منتِجة. وفي هذا الإطار يضع سروش عِلمَي الفقه والتفسير ونحوهما من

العلوم في خانة العلوم التي هي بالكامل علوم مستهلكة، معتبراً أنّ هذين العلمين لم يكن لهما تأثيرٌ أبداً على سائر المعارف والعلوم الإنسانية، ولكنهما ـ في المقابل ـ متأثران بالعلوم المعاصرة لهما. (راجع: سروش، سياست نامه: ٢٦٤ ـ ٢٦٦، وسروش، آيين شهرياري: ٤٥). وقد كرر سروش الإشارة إلى هذه النقطة مرات عدة، تصريحاً تارة وتلويحاً أخرى، في كتابه: قبض وبسط تئوريك شريعت، والذي كان قد ألّفه لطرح وتشييد هذه النظرية المعرفية. (راجع على سبيل المثال: الصفحة ٣٨٧ من هذا الكتاب).

(٣) كنا قد بنينا في هذه السلسلة من المقالات على تتبع آراء ثلاثةٍ من المتنورين الدينيين، وهم: عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى مَلَكيان. لكن هذا الاعتراض والنقد المذكور في المتن لا يتجه إلى ثلاثتهم بنفس المستوى، بل إن القارئ اللبيب باستطاعته أن يدرك ـ من خلال التأمل في الأقوال والكلمات التي ننقلها عنهم ـ أن بعض هؤلاء كان لهم دور فعال أكثر من سواه في طرح هذه المنهج الفكري، أو أنه مني أكثر من غيره بالوقوع في تناقضاتٍ وتهافتات فكرية ونظرية. وقد آثرنا في هذا المقال ـ ولأسبابٍ مختلفة، منها: الاحتراز عن تحول هذا المقال من تقريرٍ نقدي موثق لتيارٍ ومنهج فكري بأسره إلى تقريرٍ نقدي يستهدف آراء شخصية فكرية بعينها ـ آثرنا أن لا ننقل آراء كل واحدٍ من هؤلاء الثلاثة على حِدة، بشكل منفصل عما ننقله عن أخوَيه، بل نكتفي بتقرير ونقل آرائهم بشكلٍ مجموعي، مع التركيز على النظم الواحد، والانسجام التام بين هذه الآراء، والذي يخولها أن تنتظم معاً لتشكّل تياراً ومنهجاً واحداً.

(٤) راجع: كتاب بحر الإيمان (درياي إيمان)، من تأليف: دان كيوبيت، ترجمة: كامشاد. وقد كان مؤلّف هذا الكتاب يعد واحداً من أبرز المتألهين المسيحيين في إنكلترا. ولكنّه مع ذلك يزعم أنّه لا بدَّ من تفريغ الدين من الأساطير والخرافات، ثم يقدّم تصوره للدين، فيعتبر أنّ الاعتقاد بوجود إله واقعي وعيني، وكذلك الاعتقاد بوجود حياةٍ بعد الموت، هو من ضمن هذه الخرافات والأساطير. ويرى أن هذه الخرافات والأساطير كانت في ما مضى في العالم القديم هي السند والدعامة التي بها قوام المبادئ والقيم الأخلاقية. وأما اليوم، ومع هذا التقدم العلمي، فلم يعد بالإمكان الاعتقاد بها. ولهذا فإن الدين الذي هو من صنع أيدي البشر، والذي هو الآلية التي يتّبعها البشر لتصويب معاييرهم الأخلاقية، لم يعد بإمكانه اليوم أن يعتمد على مباني ما وراء الطبيعة كما كان يصنع في السابق.

من جهته يوصي مصطفى مَلَكيان في كتابه (سنت وسكولاريزم)، في مقالٍ له بعنوان (معنويت گوهر أديان) (الروح المعنوية جوهر الأديان)، يوصي الإنسان الحديث بالسعي للحصول على روحٍ معنوية لا يكون هناك أي تلازم بينها وبين الاعتقاد بوجود الله واليوم الآخر، بل يدعو إلى روحٍ معنوية لا تكون منسجمة مع أديانٍ كالديانتين الإسلامية والمسيحية، ويرى أن روحاً معنوية كهذه من شأنها أن تلبي كافة الاحتياجات المعنوية لدى الإنسان المعاصر.

(٥) سروش، بسط تجربه نبوي: ١٣٢ ـ ١٣٥، ٢٧٢؛ سروش، تفرج صنع: ٢٩٩.

(٦) مَلَكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٠.

(٧) مَلَكيان، مصطفى، جريدة (إيران)، العدد ١٦٨٥، تاريخ ١٣/٩/٧٩.

(٨) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٨٠.

(٩) هذان المصطلحان أخذناهما من بعض كلمات الكاتب مصطفى ملكيان.

(١٠) فمثلاً: تكرَّر هذا التعبير في رواياتٍ عدة: «السنة إذا قيست محق الدين». (انظر: الكليني، الكافي ١: ٥٧؛ ٧: ٣٠٠، انتشارات الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٨٨هـ).

(١١) سروش، رازداني وروشنفكري: ٢٧٦؛ وراجع أيضاً: ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٥.

(١٢) راجع: مقالة «پارادوكس إيدئولوژي مدرنيسم» (إشكاليّة أيديولوجيا الحداثة)، من كتاب (فربه تر أز إيدئولوژي)، للكاتب عبد الكريم سروش.

(١٣) مَلكيان، سنت وسكولاريزم: ٢٧٦. وهذه العبارة المذكورة سبق لنا أن نقلناها آنفاً عند البحث عن العقلانية.

(١٤) مَلكيان، راهي به رهايي (الطريق إلى التحرُّر): ١٢٥.

(١٥) المصدر السابق: ٢٦٦؛ وأيضاً: مَلكيان، سنت وسكولاريزم: ٣٥٨.

(١٦) سروش، فربه تر آز إيدئولوژي: ٣٥٦ ـ ٣٦٣.

(١٧) سروش، آيين شهرياري: ٥ ـ ٨.

(١٨) مَلكيان، سنت وسكولاريزم: ٢٨٣، ٢٧٤، ٢٧٩؛ مَلكيان، راهي به رهايي: ٢٧٢؛ مَلكيان، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٢؛ سروش، بسط تجربه نبوي: ٢٦٦ ـ ٣٧٢؛ سروش، أوصاف پارسايان: ٧٢؛ سروش، سياست نامه: ١٢٥.

(١٩) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ٤٩٧، ٤٨٤.

(٢٠) مَلكيان، راهي به رهايي: ٢٤١.

(٢١) مَلكيان، نقد ونظر، العدد ١٩: ١٥. هذا الكلام الذي نقلناه عن مَلكيان يتعارض بوضوح مع ما نُقل عنه تحت عنوان (ارتباط الدين بالغيب)؛ فإنه هناك يؤكِّد كثيراً على لزوم الخضوع والتسليم المطلق لله عزَّ وجلَّ، وبعد شرحٍ وافٍ وتفصيل كثير في أسرار ورموز حادثة ذبح نبيّ الله إبراهيم‏عليه السلام لولده إسماعيل‏عليه السلام، والتي هي مثال بارز للتسليم المطلق لله سبحانه، يرى مَلكيان في تلك الحادثة تجلِّياً لأروع حالات الحبّ والعشق بين الإنسان وبين الله عزَّ وجلَّ. ولا شكَّ في أن مَلكيان في ذلك المقطع من كلامه واقع بشدة تحت تأثير الثقافة والأدبيات الدينية، حيث نراه هناك يسهب في الحديث عن قضية ذبح إسماعيل‏عليه السلام، ثم يتطرق إلى قضيةٍ أخرى منقولة عن أحد أصحاب الإمام الصادق‏عليه السلام، يبرز فيها التسليم المطلق والإطاعة التامة لهذا الرجل تجاه إمامه. ثم يعتبر هاتين الحادثتين وأمثالهما خير مثالٍ ونموذج لعلاقة الإنسان بالله تعالى وحججه على خلقه. وأمّا العبارات التي نقلناها عنه في هذا الموضع فمن الواضح أنّها ناشئة من تأثّره بأجواءٍ ثقافية وفكريةٍ مغايرة تماماً، حيث نراه هنا يذمّ التعبد والتسليم إلى حدٍّ لا يراهما لائقين أصلاً بمنـزلة الإنسان الحر والعاقل. هذا التعارض الغريب، وغير القابل للرفع بين هذين المقطعين من كلامه، يجعلاننا ـ لوهلةٍ ـ عاجزين عن التصديق بأن كلا المقطعين صادران عن متكلِّمٍ واحد! فكيف إذا كان هذا المتكلِّم الواحد يرفض رفضاً قاطعاً نسبة التحول والانقلاب الفكري إليه، ويعتبر هذه النسبة غير صحيحة البتّة!

(٢٢) مَلكيان، سنّت وسكولاريزم: ٣٢٠، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٢٩، ٣٩٥؛ مَلكيان؛ گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٣٩؛ مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ٣٤٢؛ سروش، سياست نامه: ٢٥٤.

(٢٣) سروش، سنت وسكولاريزم: ١٢٧.

(٢٤) سروش، سياست نامه: ٢٥٢.

(٢٥) مَلكيان، راهي به رهايي: ١٠٠. وهنا، وبالرغم من أنّ ملكيان ينسب الكلام المذكور إلى الإسلام الحداثوي، ويحاول الامتناع هنا عن أن يبدي رأيه الشخصي في المسائل التي اشتمل عليها هذا الكلام، إلا أنّه في سائر مؤلفاته يدافع بجدية عن منحى التوجه والالتفات إلى الأهداف والغايات العقلائيّة الكامنة في الأحكام الشرعية، محذِّراً من النظرة الاستقلالية إلى الأحكام. (راجع: مجلّة نقد ونظر، العدد ٦: ٦٢).

(٢٦) سروش، سياست نامه: ٢٥٢، ٢٥٦. وقد نقلنا قبل صفحات بعض العبارات من المصدر المذكور آنفاً.

(٢٧) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٦٤ ـ ١٦٨؛ مَلَكيان، راهي به رهايي: ٢٧٢.

(٢٨) سروش، آيين شهرياري: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ سروش، سياست نامه: ١٧١. وهذه العبارة التي نقلناها عن سروش، بالإضافة إلى ما نقلناه عنه تحت عنوان (الإنسان الحداثوي والنفور من التعبد والغيب وعالم السر)، تظهر بوضوح رأيه في مسألة تحديث المثقفين الدينيين للفقه، وفي الوقت نفسه إقرار هؤلاء بالتنافي بين النظرة الدينية والنظرة الحداثوية.

ويتحدث سروش صراحة ـ بناء على ما تقدّم تحت (الإنسان الحداثوي والنفور من التعبّد والغيب وعالم السر) ـ عن التعارض بين العالم القديم المشوب بالأسرار ـ والذي يقدم القرآن الكريم تصوراً واضحاً له ـ والعالم الحديث الذي هو عالم رافض للغيب. وهو في عبارته الأخيرة يصر على هذه المسألة، وهي أنه حيث كان عالمنا هذا عالماً تسوده العلمانية فمن الواجب أن ننظر إلى الأحكام والمقررات المتعلقة بعالم النصوص الدينية الأسطوري والغيبي على أساس أنها أمور عرفية وتاريخية، ومن الضروري لنا أن نخرجها عن هذا الإطار الخاص بها، وأن نبعد عنها تلك الصبغة الأسطورية الخالدة التي أضفيت عليها، وأن نقدم لها ـ بدلا من ذلك ـ تفسيرات عصرية. وهذا ـ في الواقع ـ هو الأساس الذي تقوم عليه نظرية (عصرنة الفهم الديني).

ومن خلال هذه العبارات التي نقلناها يمكن لنا أن نستنتج ـ وبوضوح ـ أنّ سروش وغيره من المتنورين الذين يحملون الفكر ذاته عندما يرجعون إلى النصوص الدينية، أو فقل: عندما يقدّمون فهمهم وقراءتهم للدين، فهم لم يكونوا بصدد الوصول إلى المقصود والمراد الأصلي لصاحب الدين والشريعة، بل كان هدفهم شيئاً آخر، وهو تحميل فكرهم وثقافة الإنسان الحداثوي وفرضهما على الدين؛ ذلك أن من بديهيات علم الأصول ـ وهو العلم الذي يعنى بفهم النصوص الدينية، وبيان كيفية الاستنباط منها ـ أن مَن كان في مقام فهم النصوص الدينية المقدسة (الآيات والروايات) فعليه أن يسعى كل جهده من أجل الاقتراب من تلك الأجواء التي كانت سائدة في عصر نزول الوحي، أو في عصر صدور الروايات، وأن يأخذ بعين الاعتبار ما ينضم إليها من القرائن المقالية وغير المقالية التي من شأنها أن تعينه في فهم أفضل وأكثر شفافية لمراد المتكلّم. والحال أن المتنور والمثقف الديني لا يسعى أصلاً إلى الاقتراب من تلك الأجواء أو الإشراف عليها، بل هو يعترف بأنه يتعمَّد تجاهل القرائن والشواهد الواضحة التي تحكم تلك الأجواء، بل ويتعمَّد أيضاً تجاهل بعض العبارات الصريحة الواردة، ليتمكن من الوصول إلى النتيجة المطلوبة ـ وليست إلا تحميل فكر الإنسان الحداثوي وفرضه على الدين فرضاً ـ.

والملفت هنا أن هذا الهدف، وهو هدف الاقتراب من الأجواء التي كانت سائدة في عصر صدور النص، والوصول إلى فهم أفضل لمراد المتكلّم، ينبغي أن يكون هو الهدف المنشود والمتوخى، حتى لأولئك الذين يدعون إلى ضرورة تكوين نظرة تاريخية إلى النصوص الدينيّة. وهذا ما يفتقده المثقفون ودعاة التنوير الديني حين يطرحون نظرية عصرنة الدين، التي لا تنطلق إلاّ من خلفياتهم المسبقة، القائمة على نزع صفة الخلود والغيبية عن محتوى ومضمون النص الديني.

(٢٩) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٦٨.

(٣٠) سروش، بسط تجربه نبوي: ١٣٥؛ سروش، سياست نامه: ٣٦٠؛ سروش، آيين شهرياري: ١٣٦.

(٣١) سروش، آيين شهرياري: ٢٠. هذا وقد تعرَّض سروش مفصلاً في سائر كتبه ومؤلفاته، ككتابه «فربه تر أز إيدئولوژي»، إلى الحديث عما بين الدين والأيديولوجيا من التنافي والتفاوت.

جهود الإحياء والتجديد عند الشهيد الصدر

الشيخ عباس مخلصي(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

عديدون هم علماء الدين الذين كانوا دائماً يشعرون بالقلق إزاء نقاء وفعالية الدين في السير بالإنسان والمجتمع نحو الكمال، سيماهم العمل الدؤوب والبنّاء، مع تحمّل كلّ الصعاب والمشقات في سبيل إصلاح المعتقدات، وتجديد الصور والمفاهيم الدينية، وإحياء الفكر الديني الصحيح، متسلّحين بالعلم والتقوى.

فهم يرَوْن المتدينين باتوا بين حالتين اثنتين: المزج بين الصحيح والسقيم؛ أو هم ما بين الغفلة والنقصان. الأمر الذي جعل تلك الفئة من العلماء تشعر بالقلق، وبالتالي ترى واجبها العلمائي يحتّم عليها النهوض إلى نقد هذا الفكر وإصلاحه، وإحياء الفكر والمعتقد الديني الصحيح.

لا شَكَّ أن النقد البنّاء والتجديد المصلح للفكر والاعتقاد الديني من طرف العلماء يحمل مكانة خاصة في عيون المتديّنين، الذين ينظرون إليه على أنه جزء من الدين، ومستنداً إليه، ومستمداً منه. وقد اتّخذ هذا النقد الديني والتجديد لمبادئه وأساسياته أشكالاً واتجاهات متنوعة:

فالبعض ممَّنْ يتبنون الظهورات سعَوْا إلى تربية أتباعهم ومريديهم على عدم تقبُّل أيّ نظرة أو قراءة حكمية أو تأويل عقلي للقرآن والسنّة، متهمين إيّاها بالبدْعة. لكن الواقع يبين أن هذه النظرة والتفكير المتحجِّر هو لعمري البدْعة الكبرى والخطب

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة، والمدير التنفيذي في مجلّة (الحوزة) في إيران.

العظيم، الذي يُخشى منه على الدين والسنّة.

وقد تمثل هذا التوجه عند الشيعة في أصحاب الحديث، الذين قاوموا الاجتهاد والعقل، وذلك في القرنين الرابع والخامس، وفي حركة الأخباريين في القرن الحادي عشر، التي كان شعارها الابتعاد عن الاجتهاد القائم على الاستنباط، ونبذ العقل، والاكتفاء بالمنقولات.

ويعتقد أن تدخل العقل في فهم الدين وتغيّر ظواهره وسننه هو الذي استدعى قيام مدرسة الظاهريّين، الذين تحملوا عبء حفظ معالم وملامح هذا الدين، حتى تظلّ على نفس الشكل الأول. وكان هذا سبباً موضوعياً في ازدهار مدرستهم وتألقها لقرون عدّة.

وتواجدت هذه الحركة الدفاعية من طرف العلماء السابقين في كلّ المذاهب الإسلامية. وكما أن الاجتهاد والعقل قد فقد رونقه في هذه المدرسة، كذلك كان لون الهدف الاجتماعي للدين باهتاً وفاقداً للحرارة. فلم يكن لديهم اهتمامٌ بتجديد المجتمع الديني، وإحياء الرغبة في القيادة والريادة لهذا الدين. ولم يكن هناك صوتٌ يعلو على صوت ظواهر الدين، والعمل إلى جانب الدعوة المستمرّة إلى إخماد نور التفاسير والاجتهادات العقلية. وكان آخر شيء توجَّهوا إليه الأخلاق والجوانب المعنوية عند الفرد المسلم.

لكنْ على طرف النقيض كانت صحوة التجديد والفكر التجديدي قد تبنَّت مبدئية العقلانية، والتوجّه بالاهتمام نحو المجتمع.

إن ما يشترك فيه كلّ المجدِّدين، بدءاً من السيد جمال الأسدآبادي إلى اليوم، أنهم أهل الاجتهاد والعقل. وإنما اختلفت مراتبهم في ذلك اختلافاً تشكيكياً. فالاجتهاد والعقل، الذي ظلّ الظاهريّون ينظرون إليه على أنه بِدْعة ومَثْلبة في العالم، كان على العكس عند المجدِّدين، الذين رأوهما ضرورةً ومَنْقبة في العالِم المسلم. فهم يرَوْن أن حفظ الدين في جاذبيّته الفطرية، واستمرار الحاجة إليه في إبراز الحقائق والإجابة عن حاجيات الناس عبر كلّ عصر، إنما يتأتّى باستعمال العقل والعلم، والاستفادة من فيوضات العقل. وبغير هذه الطريق فإن الدين سيقف عاجزاً عن

استيعاب الناس، وغير قادر على مواكبة المستجدّات. فالظواهر محدودةٌ، والحوادث متزايدة.

كذلك يمتاز المجدِّدون المعاصرون عمَّنْ سبقهم بكونهم يهتمّون بالمجتمع، ولهم توجّه اجتماعي. فهم يتوجهون إلى المجتمع، ويضعونه نصب أعينهم، رافضين كل أشكال اللانظم، والمعتقدات والتفكير المتخلّف الذي يبعد المجتمع الإسلامي عن الريادة والعزّة والكرامة، عاملين بكلّ جهدٍ وإخلاص على تربية المجتمع على أسس من التفكير العقلاني، والنظم الصحيح، يريدون من وراء ذلك إخراج المجتمع ـ كما الفرد المسلم ـ من ظلمات الجهل التي فرضتها القوى الظالمة، وأفكار التغريب والاستلاب التي نشرتها القوى الاستعمارية، والذود عنه في مواجهة الطروحات الفكرية والأيديولوجية المقابلة للدين الإسلامي ـ والتي شكّلت فعلياً، ولا زالت، تحدّياً حقيقياً له ـ، ومحاولة تقديم هذا الدين كمنطلق إنساني، مُحْيين فيه دوره الريادي في قيادة الإنسانية عامّة، والمجتمع الإسلامي على الخصوص، نحو العزّة والكرامة الأبدية.

يعتبر الشهيد محمد باقر الصدر واحداً من كبار مفكّري الإسلام، ونموذجاً بارزاً للمجدِّدين في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، ونابغة قلَّ مثيله في الاجتهاد، والفكر والإصلاح والاجتماع.

لقد استطاع الشهيد الصدر بملكته في الاجتهاد، وقدراته العلمية في علم الاجتماع، أن يستخرج من النصوص الدينية نظاماً فكرياً عقلانياً يجيب بكلّ سعةٍ عن حاجات المجتمع، ويلبي ضرورياته في الإصلاح، وتجذير الفهم الحضاري للإسلام في ذهنية الأمّة وحاكميته لها، بقصد التغيير نحو الأفضل، والارتقاء فعلياً بالمجتمع نحو دوره في الريادة، باعتباره مجتمعاً رسالياً يحمل هدفاً إنسانياً عالمياً.

في هذا المقال سنتتبع سير هذين التحوُّلين في حركة التجديد عند السيد الشهيد، ونسلّط الضوء قدر المستطاع على جهوده في إحياء التفكير والاجتهاد العقلي، ونظريّاته في الاجتماع.

الإسلام والإنسان

ينظر إلى الإنسان في خلقته نظرة يتراءى فيها عمق حقيقة وجوده، وأبدية روحه، وصعوده اللامتناهي، المنبثق من أمانة الخلافة التي تربَّع على عرشها بعقله وروحه. والعَجَب الكبير يكمن في عظمة ثروته تلك، وفي العديد من مواهبه الكامنة. وسرّ ذلك يتجلّى من خلال التفكير في: كيف وأين؟ والأهمّ لأيّ غرض وغاية؟ ما الجدوى من كلّ ذلك إذا كان كلّ ذلك من أجل هذا البدن الذي سيبلى تحت أكوام من التراب؟

إن الجواب يتوصّل إليه كلّ مَنْ استفهم فطرته، وبحث بتمام وجوده عن المثل الأعلى، متجرِّداً عن الماء والتراب، باحثاً عن المنجي وسبيل النجاة. وسيصل حينها إلى ضرورة انتخاب طريق الوحي والدين. فحاجته إلى الدين إنما هي لأجل النموّ والارتقاء والوصول للحياة: قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (الأنفال: ٢٤).

فالدعوة إلى الدين دعوة في العمق إلى الحياة والفعل والحركة والنور، هي تحرُّر من الموت، وانعتاق من أسر الظلمات: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ...**﴾ (الأنعام: ١٢٢).

إن الإسلام هو أتمّ الشرائع السماوية، وأكملها في هداية الناس، وحملهم نحو الكمال، به يتوصَّل إلى الحياة الإنسانية الطيِّبة التي ترقى به نحو الخلود والأبدية: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل: ٩٧).

إن التعاليم الإسلامية تضمن الحياة لكلّ مؤمنٍ بها. وهذا مبدأٌ قرآني ثابت لا يتغيَّر. وأصالة هذا المبدأ تضمن الحياة لكلّ عصر وجيل. فهي تعلم الإنسان كيفية التفكير، وكيف يحيا بشكلٍ منظم، وتبيِّن له قِيَم ومعايير السلوك الصحيح، والذي يغدق على الحياة الأمن والسلام، ويطعِّمها بالنشاط والحيوية، ويهديه إلى حياة الخلود وقد أزاح عنه كلّ مظاهر الموت والفناء الروحي.

إن الإيمان والاعتقاد الراسخ بهذا المعطى المستخلَص من دين الإسلام يخلق في الذهن ثقافة التجديد والإحياء. وحينها فقط سيكون التجديد والإحياء في مكانه؛

لأنه سيكون عين الدين، والدين عينه. ويلاحظ أن بين الاسلام الواقعي والإسلام الرائج العديد من التفاوت والفروقات، وعدم تطابق المعتقدات وما يجري على أرض الواقع. وبعبارةٍ أخرى: هناك فرقٌ بين الإسلام الذي يؤمن به المسلمون والإسلام الممارس، أي الإسلام العملي في ظرف الخارج. ففي الخارج هناك إسلام لم يعُدْ قادراً على تغيير مظاهر الحياة، التي أصبحت في مستوى شديد من التقهقر والتأخُّر، مظاهر اكتسحها الهَرَم والشيخوخة، وضلت مسيرها. فالإسلام في الخارج لم يعُدْ قادراً على الإرشاد وإنماء حياة الأفراد والمجتمع.

يرى السيد الشهيد أن الإسلام بعد مرور حقبة من تاريخ الإنسان، وحيث أريد منه أن يتوافق ويتماشى والتقاليد والتمدن والظلم والأحقاد العشائرية والقبلية والمنافع والمصالح الفردية، ليلبي الأغراض والأهداف والعصبيات الإثنية والمذهبية، قد غلفت تعاليمه بغلاف من البِدَع والتحريفات والخرافات، وكانت قد اكتسبت من القوة والمتانة ما استعصم معها الفهم، واستحال معها التفكُّر والتدبُّر، حتّى صارت تلك الخرافات مصيره وقدره الذي لا هروب له منه.

لقد أصبح يرى تلك العينية صعبة وغريبة، لكنه مع كلّ ذلك لا زال يؤمن بقدرة هذا الموروث ـ الدين ـ على التغيير والإرشاد واسترجاع العزّة والكرامة للفرد وللأمّة. فهو يؤمن أن الفقر والجهل والحظّ والنصيب والدين المهزوم ليس ناشئاً من الحاجة والخصاصة؛ فالمسلمون يملكون من الثروات والإمكانات المادية والمعنوية ما يجهلون قدره، ولا يحيطون بها علماً؛ لتقصيرهم أنفسهم. فهم يملكون أعظم النظريات، وأكرم الأديان، وأنجع الدواء، لكنَّهم فضَّلوا الارتماء في أحضان الغرباء، ومدّ يد الحاجة، واستجداء النظريات والمدارس الفكرية الوضعية، وكبَّلوا أيديهم بأغلالها، وجعلوا أنفسهم بمحض إرادتهم في إصرها.

بالطبع هو يرى أن جانباً من تلك العينية متوقِّف على المفسِّرين ومَنْ يتولَّوْن أمور الدين. فهؤلاء مَنْ سيعمل على إظهار مناسبة هذا الدين لكلّ زمانٍ ومكان، وذلك باستخراج واستنباط النظريات الدينية، وتصفية المعطيات النقلية والعقلية، حتّى تتهيّأ ثقافة دينية محضة قادرة على مواكبة المستحدثات والعقليات. لكنّ هذا لم يتحقَّق.

لذلك شمَّر عن ساعدَيْه، حتّى يقوم بعبء هذه الوظيفة والتكليف الديني. فآليات المهمة أصيلة وحيّة، لكنها معطَّلة ونائمة. وإحياؤها وتجديدها يجب أن يكون ـ من حيث الشكل والمحتوى ـ متناسباً والحاجات والتطلُّعات.

وهذا التجديد والفهم الجديد لا يعني تغيير أو حذف عناصر من الدين، كما لا يعني زيادة عناصر خارج إطار الدين وغير جائزة للدين. كذلك التجديد لا يعني تأويل ضوابط الدين استناداً إلى فلسفات بعض المدارس، التي قد تكون صحيحة أو غير صحيحة. كما أن ما عليه العالم ليست له موضوعية في التأويل. كذلك لا يجوز اقتباس النتاج الفكري للآخرين وإسقاطه على الدين بعد أسلمة شكله وقالبه الخارجي. لكنّ التجديد والتحديث في الفكر الإسلامي يتمّ بالعودة إلى المصادر الدينية، واعتماد عملية الاستنباط، والحصول على منظومة فكرية ورؤى ونظام عملي للثقافة والدين والمعرفة تتناسب وظروف العصر، وتقديمها في قوالب وأشكال توافق لغة العصر، كما تخدم العقل المسلم في ظلّ الظروف الزمانية والمكانية، مع العمل على تجميع مكوّنات الدين التي تمّ تجزئتها وكسرها إلى التركيبة ضمن السلسلة، وربطها بكلّيات الدين، حتّى تعاد الحياة لتلك الأجزاء، وتعود لها الديناميكية.

في الواقع يكمن التحديث في التبيين والتفسير والتوضيح، حيث يتمّ إحياء وتجديد الحقائق الدينية. إنّ النتائج الأولية لهذا الإحياء لن تكون شيئاً آخر سوى انعتاق العناصر الدينية من التقاليد والعادات التي أسرتها، ومن الدُّغمائية التي تحكمها طوال قرون من الزمن، حتّى تتمّ للدين المرونة والقدرة على مواكبة الظروف الجديدة، وضمن شروط جديدة، حيث ستظهر إيجابيات هذه المرحلة في ما سيضفيه من تحوُّلٍ إيجابي على حياة المتدينين.

الإحياء والاجتهاد

لا شَكَّ في أنّ الإسلام يملك أضعاف القدرات والاستعدادات التي تتوافق والشرط الزماني لكلّ مرحلة. ويرى الشهيد الصدر أن هذه الشروط الذاتية تظهر واضحة في سياق النصوص الدينية، حيث قال: «من الواضح أن عوامل وعناصر التجدد

والديناميكية قد أودعت في النصّ الديني، حيث يكون الدين قادراً من خلالها على التمدّد، وعلى الدوام، حتى يكون مواكباً فعلياً ونظرياً لكلّ التحوُّلات الموضوعية الحاصلة للمجتمع البشري. من هنا فإنّ اتباع النصوص الدينية هو ضمناً اتباع لأحكامه، التي تملك عوامل التجدُّد والتحوُّل، والتي تضمن التطوُّر والديناميكية المستمرّة»[1].

المرونة والابتكار والقدرة على مطابقة التغيُّرات والتحوُّلات الجديدة من أبرز ملامح التشريع الإسلامي.

إنّ التجدُّد ومواكبة متطلّبات الوقت حاجة الكائن الحيّ، والإسلام الذي يدَّعي العالمية والديمومة لا بُدَّ أن تتوفر فيه الشروط الموضوعية لهذه العناوين. فلو انتزعت هذه الاستعدادات من أيّ عنصر من عناصر الدين، وصارت لا تساهم في إنماء وتطوّر الفكر الديني، فإنها من دون أدنى شكٍّ ستفقد القدرة على الاستمرارية، ومع مرور الوقت ستفقد الحياة لتخرج من ساحة الوجود؛ لأن الوجود يعني فلسفياً الحركة الدائمة. لكنْ ما نلاحظه هو أن الدين لا زال مستمرّاً في التواجد، ولا زال يتمتَّع بكامل مكوِّنات الحياة والقيادة في الساحة الإنسانية والاجتماعية. كما ترى له المكنة في الحفاظ على نفسه في إطار فكر وعمل الأفراد والمجتمع المسلم. وهذا كان لوجود المجدِّدين له على رأس كلّ فترةٍ من تاريخه.

لقد استمدّ المجدِّدون ميلادهم المتعاقب من الاجتهاد، فاستطاعوا من خلاله إضفاء الحياة المتجدِّدة والحديثة على تعاليم الدين، واستطاع الوحي وتعاليمه أن يكون في حِلٍّ من قيد الزمان، ليكون ساري المفعول في كلّ زمان ومكان. والشهيد الصدر هو المولود المبارك والاستمرارية البارزة والمبكرة لهذا الخطّ التجديدي. ففي فكره وآرائه وصل الاجتهاد إلى أَوْجه، وانفتحت فعالياته على جميع الصعد. في ظلّ اجتهاداته وتألُّقه وصلت المؤهّلات الداخلية للدين إلى كمال رشدها، وأصبحت معها إمكانيات التجديد حاضرة وديناميكية.

تمدُّد مساحة الاجتهاد في ظلّ عملية التجديد والإحياء

لم يكن الشهيد الصدر يرى الاجتهاد مقتصراً على المواضيع الفقهية، بل كان

يرى أن الاجتهاد يجب أن يشمل قوانين فهم الدين؛ ليجدد النظام العقدي في الإسلام. فقد كان يدرك جيداً أن التغيير والإصلاح في العالم الإسلامي متوقّفان على التجديد في الفقه، وإعادة تأهيل المباني الفلسفية والكلامية في الفكر الإسلامي وتجديدها. فهو كان يرى أن النظام العقائدي ربما كان أكثر من النظام الفقهي عرضة للاختلاط والامتزاج بغير الصحيح، وأكثر عرضة للتقصير. لذا وجب العمل على فهم هذا النظام العقدي وفق معايير صحيحة وعقلانية، وانتزاع ما ألحق به ممّا ليس منه، ممّا هو محلّ الزيادة والنقيصة، وتجريده من باقي التحريفات والانحرافات. والأهمّ من ذلك أن النظام العقدي الذي راج لقرون بين الناس لم يكن في مستوىً من الانسجام والتوافق، ولم يكن ناظراً لكلّ أبعاد التفكير البشري. وهذا إنما نتج عن عدم وحدة عناصره، بحيث يستحقّ أن يكون نظاماً عقدياً متكاملاً، ومنظومة فلسفية متكاملة. لهذا لا يستطيع ملء منطقة الفراغ في الفكر، بحيث يكون قادراً على إقناع العقل البشري في هذا الزمن.

وكان السيد الشهيد يرى أن إحياء وتجديد الفقه مرتبطٌ ـ وبشكلٍ كامل ـ بسلامة وصحّة المعتقدات الدينية. وهذان هما العنصران الرئيسان والمكوّنان الفكريّان للدين، يرتبط الواحد منهما بالآخر، بل يتوقّف أحدهما على الآخر. ولم يكن الشهيد الصدر يرى ارتباطهما في الجانب النظري فحَسْب، بل إن هدف كل واحد منهما يرتبط عضوياً بهدف الآخر. فبعد انهيار المعتقدات الدينية سيتحول السلوك الاجتماعي والفردي للمجتمع والفرد المسلم إلى ممارساتٍ منحرفة، وبالتالي فإن ممارسته الفقهية لن تحمل أيّ معنى. وعلى العكس كذلك، فإذا لم يكن في وسع الفقه الإجابة عمّا يواجههم في حياتهم من الأمور المستجدّة في الحياة البشرية فإن اعتقادهم كذلك سيكون باهتاً، ويفقد قيمته في حياته.

لقد أدرك الشهيد الصدر هذه العلاقة بين هذين العنصرين، ولذلك وجدناه يسلّط كلّ اهتمامه عليهما معاً، وفي آنٍ واحد.

بدايةً سنبيّن أنواع الأضرار التي تهدّد أصالة وخلوص الدين، وبالموازاة ما قام به الشهيد الصدر فكرياً وعملياً تجاه تلك الأضرار، وما طرحه لمعالجتها.

التعامل مع ما ليس صحيحاً في الفكر الإسلامي

يتعرّض الإسلام اليوم للاستهداف من قِبَل ثلاثة أنواع من الأضرار الداخلية والخارجية. ويوماً بعد يوم تشتد وتيرة هذه الأضرار، وتتصاعد، لتضيِّق الخناق على الإسلام الأصيل، وتحدّ من مساحته. وهذه الأضرار الثلاثة تكمن في:

١. الغزو الخارجي.

٢. التحجُّر الداخلي.

٣. الالتقاط.

١. الغزو الخارجي

يعاني المعتقد والفكر الإسلامي من تكالب الفكر المعادي من جبهتي الإلحاد في الشرق والاستعمار الثقافي من الغرب. فهو من جهةٍ يعاني من نفوذ المادية الفلسفية وأخلاقياتها، التي سرعان ما وجدت الأبواب أمامها مشرعة، فنفذت، وألحقت ضرباتها الموجعة بالتفكير الديني الإسلامي. ومن جهةٍ أخرى تكالب الفكر الغربي الاستعماري، الذي لم يكفِه الاستعمار السياسي والاقتصادي للبلاد الإسلامية، بل تعدّاه ليزرع أفكاره التغريبية، ساعياً بكلّ قواه لطمس الهوية الدينية للمجتمعات الإسلامية، وقلع جذورها.

في مثل هذه الظروف الحالكة، وفي ظلّ ما يعانيه الفكر والعقل المسلم، الذي وجد نفسه بين أنياب عدوّين متناقضين، ظهر الشهيد الصدر الذي لم يألُ جُهْداً في فضح المدرسة المادية الاشتراكية بكلّ توجهاتها، واستطاع أن يخمد نارها، ويسدّ باب فوهة بركانها الذي انفتح على العالم الإسلامي. وكذلك بيَّن عدم صحة الأفكار الغربية وعداوتها الاستلابية التي تختفي وراء حجاب من التديُّن والديموقراطية. فبتأليفه لكتابي «فلسفتنا» و«اقتصادنا» صوَّب ضربة قاضية إلى جبهتي الإلحاد في الشرق والنفاق في الغرب.

في الواقع كان هذان الكتابان ضربةً موجعة للأيديولوجيات والأفكار المادية والمادية الآلية والديالكتيكية في الشرق والفكر الليبرالي، بيَّن عجزها على إمداد

التفكير البشري بالأفكار والنظريات التي تضمن له الحياة الصحيحة، وتحفظ إنسانيته وكرامته. كما توفق فعلياً إلى كشف القناع عن وجهها، وكشف للعقل المسلم وغيره حقيقتها في عدواتها للبشرية، وغرقها في اللاإنسانية.

فمن جهة كون العراق معنيّاً بالمعاناة من مدّ الفكر الشيوعي الإلحادي كان هذا يسبِّب للشهيد الصدر معاناةً كثيرة، لكنّ تهديد هذا الخطر لباقي المجتمعات الإسلامية زاد من عظم ألمه ومعاناته، وبالتالي صخبه وضجره. وقد صرَّح بذلك في أحد مؤلفاته قائلاً: إنّي أنا الآن أشعر بألمٍ شديد؛ لأن العراق مهدَّد بخطر الشيوعيّة. لكنْ هل أني سوف أشعر بنفس هذا الألم، وبنفس هذه الدرجة، لو أن هذا الخطر وجّه إلى إيران بدلاً من العراق، لو وجّه إلى باكستان بدلاً من العراق، لو وجِّه إلى أيّ بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى بدلاً عن هذه البلاد. هل سوف أشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟... أمّا إذا كان ألمي لله تعالى، إذا كان ألمي لأني أريد أن يُعبَد الله في الأرض، وأريد أن لا يخرج الناس من دين الله أفواجاً، فحينئذٍ سوف أرتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان، سوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدِّد الإسلام بدرجةٍ واحدة، دون فرق بين العراق وإيران وباكستان، سوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدِّد الإسلام بدرجةٍ واحدة، دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أيٍّ من أرجاء العالم الإسلامي الأخرى!»[٢].

لم يكتفِ الشهيد الصدر بنقد المدارس والأفكار الغازية الآتية من الشرق أو من الغرب، بل عمل على مقارنتها بالنظريات الإسلامية؛ حتّى لا يعيش الشباب المسلم منطقة فراغ أيديولوجيّ. كما أراد من ذلك إظهار علوّ شأن الفكر الإسلامي. وقد كتب في افتتاح كتابه «فلسفتنا» قائلاً: «وكان لا بُدَّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير، وكان لا بُدَّ أن تكون الكلمة قوية عميقة صريحة واضحة كاملة، شاملة للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام؛ ليتاح للأمة أن تعلن كلمة الله في المعترك... وليس هذا الكتاب إلاّ جزء من تلك الكلمة، عولجت فيه مشكلة الكون كما يجب أن تعالج في ضوء الإسلام»[٣].

في هذا الكتاب، إضافة إلى مناقشته لنظرية المعرفة في الماركسية، تعرَّض إلى

أحدث نظرياتها، أو ما يسمّى بالوضعية بالنقد. وقد تكون الوضعية أرقى ما وصلت إليه المادية العلمية في القرن التاسع عشر، وكانت ضدّ التوجه الديني والتعاليم الدينية والأخلاقية؛ لأنها تنطلق من أصالة التجربة، ولا معرفة أو حقيقة إلاّ ما أثبتته التجربة، وما دام الفكر الديني لا يقوم على التجربة فإنه لا يستحقّ أن يكون موضع الاتّباع، ولا يحصل به اليقين.

إن تشكيك التفكير المادي الوضعي في مقرّرات ومعلومات الدين كان أكثر الحملات عداء، وأشدها شراسة، على الدين والمعرفة الدينية. وقد كان الشهيد الصدر من المفكّرين القلائل الذين اعتنوا بالردّ على هذه المدرسة وفق أسس فلسفية ومنطقية، ودفع شبهاتها في ما يخصّ نظرية المعرفة. وقد كان في أفكاره وطروحاته في هذه الردود حضناً للشباب، حيث استطاع بالفعل أن يوجد فئة من الشباب قادرة على الوقوف وبقوّةٍ أمام تلك التيارات الفكرية المادية والوضعية، وارتقى بمستوى مواجهتهم لها إلى مستوى متطلّبات الساحة. وكما بيّنّا، فإلى جانب النقد كان يطرح النظريات الإسلامية في مقابلها، وبذلك كان يجيب إسلامياً على احتياجات الأمة. ورغم ما نراه من أفولٍ لتلك النظريات المادية، وتساقط مدارسها في الشرق والغرب، فإنّ هذا لم يقلّل من شأنية طروحات وانتقادات الشهيد الصدر في التصدّي لها، وإجاباته عنها، فهي لا زالت جديرةً بالمطالعة والدراسة، ولا زال لها تأثيرها؛ وذلك لكثيرة فائدتها العلمية والعملية.

٢. التحجُّر في الداخل ـــ

إن ظاهرة التحجُّر من الآفات التي ظهرت في وسط الدين، وكانت منذ تاريخ قديم عامل ركود وتخلّف في الفكر الإسلامي. وقد برزت بشكلٍ جدّي خلال عقود سابقة ـ قبل أن تأتي الثورة الإسلامية في إيران فتكسر شوكتها وتطيح بصنمها ـ في حوزتي إيران والعراق، حيث تحكّمت في التفكير الديني، وحكمت عليه بالموت السريري لعقود، حتّى اكتسح الفكر الديني والمعتقد الإسلامي لون الاحتضار، ولم يعد ينتظر إلاّ الرمق الأخير.

فهذا الدين الذي كان عامل يقظة هذه الأمة وتبوّئها مكانة القيادة والريادة، وكانت تعاليمه عنصر قوّة لها؛ لتصبح في مرتبة عالية ومتميِّزة من التمدُّن والتقدُّم الحضاري، جاء المتحجِّرون ليسلبوه حركته ومرونته، واكتفوا بالقشور، وتجمدوا عند ظواهر الدين. بل الأدهى من هذا أنّه كلّما قام مصلحٌ ينادي حيَّ على الإصلاح، ويسعى للتجديد في مفاهيم التفسير، وأن يعيد إلى الدين والتديُّن حركته، استنهض علماء التحجُّر كلَّ قواهم للوقوف في وجهه، واعتبروها بمثابة إعلان العداوة لهم، فإن فشلوا في إخمادها في مهدها سعوا إلى القضاء عليها وكسر قوّتها. ولطالما سعى هذا الفكر أن يقف في وجه الشهيد الصدر، ويمنعه من إحياء هذا الدين، وأن يثنوه عن طريق التجديد والإصلاح. وقد عبَّر عن ذلك حيث كتب يقول: «يقولون إنّ طريق الدعوة شائك وطويل لا أمل في اجتيازه بجهدٍ محدود، ولا ضمان للتغلُّب على صعابه وعقابه المنتشرة على طول الطريق، بل هو من الطول والامتداد ما لا يتيح للدّاعية وهو في مستهلّ الطريق أن يتبيَّن معالمه إلى الأخير، أو أن يمدّ ببصره إلى نهاية الطريق. فكيف نسلك طريقاً مظلم النهاية، شائك الدرب، أوسع امتداداً من أبصارنا وقدرتنا على الاستيعاب»[٤].

لكنّ هذا العالم الفذّ، الذي عشق هذا الدين عشق الواعي لحقيقته، والمدرك لكُنْه تكليفه الشرعي اتجاهه، أراد له أن يعود لعزّته وكرامته، لم يكن لتثنيه تلك المنعطفات، أو تقف في طريق روح التجديد والإصلاح مثل تلك الدعوات، التي لا دليل لها ولا حجّة. فقد تسلَّح بصلابة ومتانة إيمانه، وقوة فكره ونبوغه، الذي جعل منه بحقٍّ معلماً شامخاً في تاريخ الإسلام، فشمَّر عن ساعده، وأحكم الخطوة، ولم يكن يرى لحياته معنى سوى في عقيدته تلك، فأراد بكلّ وجوده أن يعيد الروح لهذا الدين، وأن يخرجه من قبر التحجُّر والجمود والغفلة، فنفخ فيه نفخةً ربانية، لم يكن يستطيع من باب تكليفه الشرعي والعلمائي أن يقبل على نفسه العذر نفسه الذي يردِّده المثبطون والمتقاعسون اليوم، ويصوغونه في إطارٍ من الواقع المعاش.

فكتب قائلاً: الطريق طويل. هذا ليس فيه شكٌّ. غير أنّه لا يعني بالنسبة للداعية إلى الله وشرعه شيئاً؛ لأنّ المسلم لا يستهدف من دعوته مكسباً مادياً يواتيه

في نهاية الطريق، وجائزة عاجلة يكلّل بها جهاده في لحظة النصر، ليزهد في طريق طويلٍ قد لا يصل إلى آخره، ولا يسير فيه إلاّ خطوات، وإنّما الهدف الحقيقي للمسلم من عمله في سبيل الله ثوابه تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ﴾. ولا أعرف هدفاً جهادياً يمكن ضمانه للمجاهدين، وتأكيد فوزهم به، كهذا الهدف، بقطع النظر عن طول الطريق وقصره ومشقته ويسره، واجتيازه وعدمه»[٥].

لقد أقبل على الطريق، ولم يختبئ وراء أيّ عذر، وقبل أن يدفع ضريبة الإصلاح والجهاد من أجل تغيير هذه الأمة والرجوع بها إلى أصالتها. لم تثبط عزيمته الصعاب صغيرها وكبيرها. انطلق يكسر الحواجز، ويقتلع الأشواك، مؤمناً بأن الإرادة القوية والعزيمة الثابتة لا محالة تنتصر؛ لأن تلك العقبات والحواجز لو كانت قاهرةً لجمد التاريخ، لكنّه لم يجمد، لكنها قضية منتفية بانتفاء محمولها: «والطريق شائك لا شكَّ في ذلك. ومَنْ قال: إنه ليس بشائك، وهو طريق صنع الأمّة من جديد، وإعادتها إلى مركزها القرآني الذي انحرفت عنه؟! إنّه طريق بناء الإنسانية كلّها، وتصميمها في قوالب السماء. ولكنّ الشوك وإنْ أدمى الأيدي التي تحاول اقتلاعه، إلاّ أنه يرضخ في النهاية للإرادة القوية والتصميم الثابت»[٦].

إنّ آماله تلك كانت تنبع من إرادته الصلبة، وإيمانه القوي. وهما خصلتان لم تمطر بهما عليه السماء، وإنما هما وليدا المشقّة والرياضات المعنويّة. لقد كانت تلك هي الشحنة التي يستمدّ منها قوّته في تحطيم تلك الدروع التي خلقها المتحجِّرون، وحافظ عليها النفعيون. وبإحيائه الفكر الإسلامي وتجديد نظريّاته ومعارفه صوَّب ضربة موجعة لكلّ مَنْ عمل على إيجاد ذلك الفكر، وساهم في تعطيل الأمّة.

٣. الالتقاط

من التيّارات الأخرى التي لعبت دوراً في تحجيم قدرات الفكر الإسلامي الأصيل هو تيار الفكر الالتقاطي، الذي روَّج لمفاهيمه وتفاسيره وتأويلاته الالتقاطية داخل الدين. وهو تيّار سلبه الغرب والشرق أصالته، فاحترف ثقافة الاستيراد من الغرب والشرق، وحاولت هذه الفئة أن تشرِّع لنفسها بإعادة صياغة المفاهيم الفكرية والآليات

المعرفية والتفاسير، بحيث تصير وفق مقياس الشرق والغرب، وعرضت بضاعتها تلك على أنها تجديد في الفهم، وثورة في الفكر الديني. هؤلاء يريدون من خلال ما يطرحونه من تفسير، وبظاهر الثورة والرغبة في التجديد، أن يغيِّروا الثقافة والفكر، وبشكلٍ عامّ كلّ محتوى الدين، حتّى يتساوى والأفكار والنظريات الجديدة، وحتّى تصبح سنخاً لها. لكنّ هذه الرغبة ليست وليدة الانفعالات في مقابل الإلحاد العلمي والفلسفي الذي يشهده العصر الجديد، الذي يدَّعي العصرنة والحداثوية، بل بهرتهم تلك النظريات فتعقَّبوها، يضعون قدمهم حيث وضعت قدمها، يتعقبون أثرها وخطواتها، غافلين أو متغافلين عن كون تلك الأفكار والنظريات إنّما كان غرضها ـ بغضّ النظر عن الدوافع الذاتية التي تكمن في طبيعة فكر الكنيسة... ـ تنزيل المقدَّسات والدوس عليها، باعتماد التجربة والفكر المادي، زاعمين أنها المعيار والملاك الصحيح في تشخيص الحقّ من الباطل. وهذا إنّما يؤدّي إلى تنزيل المفاهيم والمضامين الإلهية لتخضع للتفكير البشري والمختبر البشري. وهذا إنما هو في واقع الأمر محاولة للقضاء على العلاقة بين الأرض والسماء، ومحو لرسالات السماء، وكأنّ الانسان خلق نفسه بنفسه، أو جاء ـ كما يقولون ـ بالصدفة، فكأنّه أدرى بها حتّى من نفسه التي هي بين جوانحه.

إنها التفاسير التي تريد القضاء على المقدَّسات، لا لشيء سوى أنهم وجدوا أنفسهم وأهواءهم لا تتقبَّلها ولا تستسيغها، فأتوا بمعايير غير علمية، ولا تمتّ للعلمية بصلةٍ، فأخذوا يسطِّرون أحكامهم على الدين والفكر الديني بالخرافة والأسطورة والدين فوبيا، أو أنهم يضعون تلك المقدَّسات أمام مجهر العقل المادّي، وآليات تفسيره، فيحذفون تارةً؛ وينزعون تارةً أخرى، حتّى لا يبقى لتلك المقدّسات إلاّ رسمها. وقد أسرفوا في تفاسيرهم حتّى أصبح لا يهمّهم من الدين إلاّ ما له ربطٌ بالأمور الاجتماعية والدنيوية، فاعتمدوه فقط؛ لكي يصلحوا به دنياهم.

إن نظرة هذا التوجّه الدنيوية والآلية للدين فتح المجال للتفكير في أنه في مواقع الأزمة تتنازل الآليات الدينية والقوانين والنظريات الدينية عن مكانها لصالح القوانين والآليات البشرية الأخرى. وهكذا سيجد الذين ينظِّرون لهذا التوجّه على أنه توجّه

ديني، ويقتدون به، سيجدون أنفسهم يتنازلون شيئاً فشيئاً عن معتقداتهم الدينية الأصيلة لصالح أفكار هؤلاء، وبالتبع سيجدون أنفسهم في حضن المدارس الوضعية؛ بحجة أنها تفهم إحساساتهم، وتواكب تطلُّعاتهم في الانعتاق من القديم، ومن التقليد، وقادرة على تلبية احتياجاتهم المختلفة في كلّ الميادين، سوى ميدان المعتقد الغيبي، وهذا الأخير مجرّد أسطورةٍ وخرافة بزعمهم.

وقد بلغ نشاط ذلك التوجه أوجه، خصوصاً في العراق وإيران، وانتشر فيهما كما تنتشر النار في الهشيم، يأكل معالم الدين، ويطمس مفاهيمه، حتّى أصبح خطراً حقيقياً يهدِّد أصول المجتمع الإسلامي في هذين البلدين. وكتب الشهيد الصدر يبين خطر هذا الفكر وانتشاره في أطراف المجتمع العراقي بالذات: يؤذينا كثيراً ما نراه من انتشار لأفكار تغيير الدين وتطويره بين الناس. هذا الفكر الذي يظنّ أن أحكام الإسلام يجب أن تتغير بتغير الزمان، وأن تواكب ما عليه الحياة الإنسانية من تحوّل وتطوّر، ويعتقدون أن الإسلام كما نزل على النبيّ الأكرمﷺ غير صالح لما عليه المجتمع البشري اليوم من تغيّرات وتحوّلات في حياته، وحتّى نستطيع تطبيق الدين على حياة الانسان المعاصر لا بُدَّ وأن يخضع الدين بتشريعاته ومفاهيمه وأحكامه وقوانينه للتغيير، وأن يلبس لباس العصر، ويصطبغ بلونه.

وخلاصة قولهم: إن الإسلام اليوم يجب أن يساير قوانين الحياة المعاصرة، ويلتزم بمذكرات قوانينها، وليس العكس، أي أن ينزل النّاس ومتطلبات حياتهم لقوانينه، وأن يلتزموا بمبادئه»[٧].

لم يكن الشهيد الصدر ليقبل الأفكار والتفاسير التي تقوم على الافتراضات، وما تطرحه من مناهج تحليلية ومعايير وملاكات هي من رحم الأيديولوجيات السائدة آنذاك، مثل: الماركسية والاشتراكية والليبرالية. وكان لا يكفّ عن بيان أن تلك الفلسفات والأيديولوجيات التي تعرض في الأوساط المثقّفة وغيرها باسم الحداثة والعالمية والتطوّر إنما تعمل على تحريف الدين، وتفريغه من مضامينه، ولا تمتّ تفاسيرها إلى الدين بصلةٍ. هي مدارس محكومة بالفشل، وسرعان ما ستسقط أقنعتها، حينها لن تجد مأوى ـ سوى مزبلة التاريخ ـ يؤويها: «ليس عملياً بالنسبة إلى

حركة التجديد التي تقوم على أسس علمانية وترتبط بأيديولوجيا لا تمتّ إلى الإسلام بصلة؛ لأن حركة من هذا القبيل لا هي قادرة على تفسير الإسلام تفسيراً صحيحاً، ولا هي قادرة على إقناع الجزء الأعظم من الناس بوجهة نظرها في تفسير الإسلام»(٨).

وكان يؤمن أن حركة التجديد تكون مقبولة حين تنطلق من الأسس والمبادئ الأصيلة للدين، وتعمل على تفسير الدين تفسيراً صحيحاً، حينها فقط تكون مقبولة في الوسط الإسلامي ويكتب لها النجاح والاستمرارية: «وعلى العكس من ذلك حركة التجديد التي تقوم على أساس الإسلام، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمصادره الحقيقية في الأمة، وتجسّد هذا الإسلام في دولةٍ تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فإنّ هذه الحركة قادرةٌ على امتصاص الجزء الأعظم من المحافظين لمصلحة البناء والتجديد؛ لأنّها بحكم إدراكها العميق للإسلام، ووعيها الثوري له، قادرة على تفسير الإسلام، والتمييز بينه وبين السنن والأعراف الاجتماعية التي خلقَتْها العادات والتقاليد»(٩).

ومن البديهي أن تخليص الإسلام من الخرافات في التفاسير غير الصحيحة، وجمود التفكير، وتحريره من نيران الظلم والرجعية والتخلف الاجتماعي، ليس يعني إسقاط النظريات البشرية المحدودة والناقصة على المفاهيم الإسلامية، وتحميلها إياها، فلا بُدَّ من الفصل بين الإسلام الأصيل وبين كلّ تلك النظريات والأفكار الوضعية التي إنّما هي من صنع البشر. وكمثال على ذلك لا بُدَّ من محاربة الأفكار والنظريات غير الصحيحة في ما يتعلق بالمرأة المسلمة وعلاقتها بالمجتمع، وأن نعمل على فتح المجال أمام المرأة وتقدّمها، والاستفادة ممّا أودعها الله من طاقات، ولكنْ في ظل الثوابت الدينية، وفي حدود تعاليم الشريعة، بدل أن ترفع الدعوات إلى السفور، ورفض كلّ القوانين الصحيحة، والبنود المعقولة، واتّخاذ الغرب عنصر المثال والقدوة. بل تعالوا لنحارب التخلُّف والجهل في ذواتنا وأفكارنا، وأن يكون المعيار في ذلك هو الأسس والمبادئ الإسلامية الأصيلة، ولنعمل على رفع الغشاوة عن بصائر الناس، وأن نبيِّن لهم أن العادات والرسوم والموروثات الاجتماعية التي تحقّق أنها سبب تخلُّف المرأة ليست من الإسلام، ولا ترتبط به بصلةٍ، وإنما هي بقايا الجاهلية، وصنع

الديماغوجيات السياسية والاجتماعية، التي تريد أن تعطّل المجتمع المسلم، وتبقيه بعيداً عن الوعي والتقدُّم.

إن الاعتقاد بالتجديد وفق المباني والتعاليم الدينية يكون من خلال تبادل الأفكار، والإيمان بقدرات الدين والفكر الديني على مواكبة احتياجات الحياة. وهذا يحتاج إلى مزيدٍ من المعرفة. إن اتّباع الإسلام والأفكار الجديدة المستخلَصة وفق ملاكات ومعايير إسلامية بحتة تستطيع الإجابة عن جميع احتياجات الحياة. ويقول في هذا الصدد: «ومن المهمّ أن نشير بهذا الصدد أيضاً إلى أنّ التعبّد بالنصّ لا يعني الجمود والتصلّب الذي يتعارض مع متطلّبات التطوّر وعوامل التجديد المختلفة في حياة الإنسان، فإنّ التعبُّد بالنصّ معناه ـ كما عرفنا ـ التعبّد بالدين، والأخذ به كاملاً دون تبعيض. وهذا الدين نفسه يحمل في أحشائه كلّ عناصر المرونة والقدرة على مسايرة الزمن واستيعابه بكلّ ما يحمل من ألوان التجديد والتطوُّر. فالتعبُّد به وبنصّه تعبّد بكلّ تلك العناصر، وبكلّ ما فيها من قدرة على الخلق والإبداع والتجديد»[١٠].

إن دعوات هذا العالِم الشهيد واجتهاداته في مجال التحديث والتجديد قد قطع الطريق على تلك الصدمات والخروقات، وسعى إلى إزالة آفات تلك الأضرار من الدين والفكر الديني.

إنّ سبره لغور المعارف الدينية لم تترك فكره وثقافته غريبة في محضر معرفته بعالم اليوم، ثقافة المرحلة ومعارفها، فقد كانت معرفته واطلاعه على العلوم والتمدن والفكر والمدارس والنظريات الجديدة عميقة وواعية. لكنّه لم ينحنِ لها، ولم يتنازل لها، فقد وجدناه يدخل ميدان انتقادها وإظهار عيوبها دخول الفارس الشجاع، وكان إيمانه العميق بعلوّ شأن وحقانية الإسلام ونظريّاته ومعارفه.

لقد وقف في وجه دعاة الجمود وذوي الأفكار المتحجِّرة، وأخضع آراءهم التي يعتمدون عليها كشاهدٍ وسند لأفكارٍ للنقد والتحليل. نعم، لقد كان يعترف بالقيمة العلمية لميراث العلماء السابقين، وكان ينظر إليهم باحترامٍ وبكلّ تقدير، لكنّه لم يكن يرى في هذا مسوِّغاً للامتناع عن الفكر والتفكير الجديد. لقد استفاد وانتفع بتحقيقاتهم وكتاباتهم، لكنّه لم يتوقَّف عندها، فكان سعيه للانتقال من القديم

إلى الجديد من دون أن تكون هناك قطيعةٌ أو طفرة موضوعية. ففي كلّ ما قاله وما كتبه نجد الحياة والديناميكية والحيوية. فقد استطاع بالفعل أن يجدِّد في الاستدلالات، وأن يعطي دفعة من الحياة والحداثة للاستدلال العقلي، وترك حجج التفكير المتحجِّر جانباً، فكان أن عرض الإسلام وفق استدلالات عقلية جديدة، لا تجد معها إلاّ القبول بهذا الدين؛ لأنه باستخدامه العقل وطرق الاستدلال الحديثة قد أعجز كلّ الحجج، وفضح مغالطاتها أو هفواتها العلمية.

ونظر إلى الفكر الالتقاطي على أنه تحريفٌ، لا فرق بين أن يكون عمداً أو عن طريق الجهل. فتعاليم الإسلام لا يمكن تعريضها لانتهازية ونهب معتقدات وثقافة المعسكرين الغربي والشرقي. فطريق التجديد والتحديث التي سلكها السيد الشهيد، والتي أحدثت ثورة علمية تجديدية بامتياز، أوضحت أن ليس هناك مدعاة للاستقراض من الثقافات والفكر الآخر، والتي تلبس لباس الثورة العلمية والثقافية، وتعمل ليل نهار على تلميع صورتها في عيون العرب والمسلمين، بل لا بُدَّ من الانطلاق من الإسلام ذاته، والسعي وراء حقائقه التي جعلها الله حقائق ثابتة، وتضمن للجانب المتحرِّك منه التجدُّد والحداثة المستمرة. والأهمّ من ذلك أن الشهيد الصدر قد تعرف على الزمن والإنسان، والواقع الذي يحكم هذين الاثنين، فاستخرج آراء الاسلام التي لها الشمولية والتمامية، والتي تصلح لقيادة إنسان هذا العصر، حتّى يستطيع الفرد المسلم الذي يعيش في عصر التمدُّن الجديد وثقافة هذا العصر بما لها وما عليها أن يحفظ هويته الدينيّة، وفي نفس الوقت يميِّز مكانته، وبالتالي يواكب مستجدّات العصر من دون إفراطٍ أو تفريط.

حاجة الإنسان إلى الدين

وفق اجتهادات الشهيد الصدر الحاجة إلى الدين قد حصرت في وجهتين اثنتين تستحقان التقدير والاهتمام:

١ـ **الوجهة التشريعية**[11]، أو ما يصطلح عليه في علم الأصول بـ (الإرادة التشريعية)، حيث يؤخذ الدين هنا على أنه تشريعات وقانون إلهي.

٢ـ **الوجهة الفطرية**: حاجة الفطرة الإلهية والجانب التكويني للإنسان[١٢]. فلا يكون الدين مجرّد مقولة حضارية، ومجموعة من القوانين والتشريعات تُملى عليه من السماء، ويقوم هو بممارستها في ظلّ مناسك وعبادات وحركات وأفكار. لم يعُدْ مجرّد تشريع، مجرَّد قرار من أعلى، وإنّما الدين هنا فطرة للناس من السنن الطبيعية والواقعيات التكوينية التي تتضمّنها خلقته وطبيعته، وتظهر في البناء التكويني للإنسان.

من هنا فالتعرف والإقرار بالوجود التكويني الطبيعي للدين بالنسبة إلى الإنسان، الذي هو خليفة الله في الأرض، والذي تحمّل الأمانة، يدفع أيَّ شكٍّ عن هذا الوجود الفطري للدين داخل الإنسان. وتساهم آيتا «الفطرة» و«الأمانة» في الكشف عن جانب من مفهوم الدين، ووجهٍ من ممارسة هذا الدين؛ لأن المقصود من عرض الأمانة على الإنسان كما أتى في آية الأمانة ليس هو العرض القانوني والتشريعي، بل المقصود به أن هذه المنحة الربانية والنفحة الإلهية إنما أُصطُفي الإنسان لحملها، بلحاظ امتلاكه للانسجام العضوي معها. فالآية تبين أن تلك الأمانة عرضت على جبال وسماوات وأراضين لكنْ لا واحد من هؤلاء كان بإمكانه تكويناً أن يكون الحاضن لهذه الأمانة، إلاّ الإنسان التي أوجدت فيه تكويناً مؤهّلات تحمّل تلك الأمانة؛ لأنها جزءٌ من تكوينه، فكانت منسجمةً معه، وحصل التوافق بينهما. فالعرض كان تكوينياً، كما أن القبول كان تكوينياً، ولا مدخلية للتشريعي هنا.

إذن فبحث الإنسان عن الدين إنما هو سنّة من سنن التاريخ، وقانونٌ داخلٌ في صميم تركيب الإنسان، وفطرة إلهية، يعني كما أنّه لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان أيَّ جزء من أجزائه التي تقوِّمه كذلك لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان دينه.

الدين سنّة كونية، وليس سنّة صارمة، بمعنى أنه ليس على شكل القضية الشرطية، قد ترفضه لكنْ ليس دائماً، قد تخالفه ولكنْ ليس على الدوام. فعلاقة الزواج بين المرأة والرجل مسألة تكوينية. فالرجل يتزوّج المرأة، والمرأة تتزوج من الرجل، لكنْ قد تخالف هذه السنّة كما يحصل في حالات الشذوذ الجنسي مثلاً، لكن هذه الحالات لا تدوم، وسرعان ـ وهنا المقصود السرعة التكوينية، وليس كما

نراها نحن ـ ما تحارب لتعود الأمور إلى طبيعتها.

إذن فكلما ظهرت حركة أو توجّه يرفض الدين ويحارب وجوده حُوربت ورفضت، وامتنع عنها، سواء على المدى القريب أو المدى البعيد؛ لأن الفطرة ترفضها، وهي مخالفةٌ للطبيعة التكوينية للإنسان الذي يحتاج إلى الدين؛ لأنه جزءٌ من تركيبه وتكوينه؛ ولأن الدين سنّة كونية.

وإنّ هذه العودة إلى الدين وحركة التديُّن، وسقوط الحركات المناهضة للدين عبر التاريخ، دليلٌ وشاهد عيان على حقيقة هذاالتفسير الذي بينّا فيه العلاقة التي تربط بين الدين والإنسان.

فالدين جزء من التكوين التكويني والفطري للإنسان، كما قال السيد الشهيد: «الدين ليس مقولة حضارية مكتسبة، يمكن إعطاؤها، ويمكن الاستغناء عنها؛ لأنها في حالة من هذا القبيل لا تكون فطرة الله»[١٣].

فالإنسان والمجتمع الإنساني في مختلف مراحل تكامله وتطوره وتمدّنه لا يمكنه أن يدع الدين جانباً؛ لأن الدين عنصر مقوم، وليس عنصراً عارضاً، أو عنصراً تحميلياً يمكن الاستغناء عنه، كيف شاء، ومتى شاء.

العودة إلى الدين

ذهب السيد الشهيد إلى القول بأن التمدّن والتقدم الحضاري قد عقد الأمر بالنسبة إلى الدين، حيث إن الدين أصبح في جانب من دون أيّ حركة أو فاعلية في هذا النموّ والتطوّر الذي تشهده الحياة البشرية، بحيث أصبحت عقدته معقّدة، بل مستعصية وصعبة بدرجةٍ كبيرة. الشيء الوحيد الذي بإمكانه حلّ تلك العقد هو استخلاص القيم والمعتقدات النقية والصحيحة والفاعلة، وهي السبيل الوحيد والأوحد للعودة إلى الدين.

هذه العودة تلعب دوراً أساسياً في تعميق حركة تكامل وتقدم حياة الإنسان، فتمدها بمعانٍ سامية، كما تخطط لها أهدافاً صحيحة، وتجعل تمدّنه خصباً ومثمراً. ومنبع ومصدر هذا الاعتقاد هو رؤيته الواسعة التي ينظر بها إلى «الإسلام» و«الحياة».

نظرته إلى الإسلام

إن كلّ جهوده العلمية والفكرية تتّجه صوب التأكيد على أن الإسلام ـ كما هو عقيدة روحية ونفسية ـ كذلك هو دين للحياة: «عقيدة حيّة في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير»(١٤).

وانطلاقاً من هذا الاعتقاد وهذه الرؤية فالإسلام مدرسة مفتوحة، له فاعلية وحضور إيجابي في الحياة المجتمع المعاصر. كما أنه قادر وبكلّ تمامية وكمال على تلبية احتياجات المجتمعات الإسلامية، وله عناصره على مستوى القيادة والريادة: «إن الإسلام قادرٌ على قيادة الحياة وتنظيمها ضمن أطره الحيّة دائماً»(١٥).

عقيدة الإسلام لا تقتصر على الجانب الفكري والقلبي، بحيث لا يكون له أيّ دور أو رأي في جوانب حياة المؤمن، بل الإيمان كما هو مرتبط بالعقل وقلب الإنسان كذلك له علاقة قوية بالحياة والجانب الفعلي والعملي منها.

مبدئياً الإسلام من وجهة نظره نظام قانوني وتشريعي، وفلسفة فكرية بامتياز. وإن ملاك ومعيار تمايز الإسلام قائم بتفسيره على مستوى حياة الإنسان وواقعه، حيث يكون له الارتباط العضوي.

وإن الإيمان بهذا التفسير من جهة يجعل الإنسان يرى تدبير حياته في يد المدبِّر الأعلم والمحيط بكل شيء، فيحصل سلوك نحو الهدف من الخِلْقة والسَّيْر نحوها خطوة خطوة؛ ومن جهةٍ أخرى يحصل له الارتباط الاعتقادي وغيره باتّصال هذه الحياة بالحياة الأبدية. ومن الطبيعي أن حصول هذه العقيدة بهذا المستوى يضفي لوناً على الفرد وعلى المجتمع، ويصبغها بمعنويات وقيم روحية لا يمكن غضّ النظر عنها أو تجاهلها.

ويرى السيد الشهيد أن الاعتقاد بالإسلام والإيمان به هو في الحقيقة ذلك الكمّ الهائل من المعنويات والأخلاق التي تستلهم من هذا النظام الكامل والشامل، ويفيضها على ظرف حياة الإنسان، وهو السير والسلوك الواضح الخطوات الذي يحمل الإنسان نحو الهدف المقدَّس والعالي، وهي بحقّ الرسالة الكبرى التي تجعل الإسلام مدرسة من دون منافس؛ إذ لا أحد يستطيع أن يضع على عاتقه تلك الرسالة أو أن يأمل

بتحمّلها ولو على المدى البعيد؛ وذلك لأن عنصر الانسجام بين متطلّبات الفطرة لدى الإنسان واحتياجاتها التي ترتبط بمنافع ومصالحه الشخصية وكذا رغبات المجتمع التي تتحقّق من خلال نشر وتفعيل مبدأ العدالة وتوسيع مجالاته داخل المجتمع، وكذا قلع جذور الفساد ورموز الفساد، كلّ هذا لا يتمّ إلاّ على أساس المفاهيم التي يمتلكها الإسلام في ما يخصّ الحياة.

يجمع الإسلام بين مقياسي مصالح الفرد ومصالح المجتمع، من خلال اعتماده لأسلوبين يجمعهما الوحدة والتوافق، وهما:

الأوّل: تركيزه لمفهوم خاصّ للحياة، يقوم على أساس أن الحياة الدنيوية مقدمة للحياة الآخرة، وكسب السعادة فيها متوقّف على مقدار ما يبذله من فعل الخيرات التي يسعى من خلالها إلى نيل رضا الله سبحانه وتعالى. فنيل رضا الله بقدر ما يحقّق أهدافاً شخصية يحقّق بالموازاة أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد، والمحافظة على قضايا العدالة فيه، التي تحقّق رضا الله تعالى؛ لأنّ ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي، ما دام كلُّ عمل ونشاط في هذا الميدان يُعوَّض عنه في العالم الآخر بأعظم العوض وأشرفه. من هنا يظهر أن مفاهيم الإسلام في ما يتعلَّق بالحياة تجعل مسألة وقضية المجتمع قضيته ومسألته.

والإسلام يوسّع من مساحة وجود الإنسان، ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه، من دون أن يخدش فطرته أو يغيبها. فيقوم الفرد المسلم بالعمل من أجل بناء مجتمع السعادة وفق مبدأ العدالة الاجتماعية، وباقي القِيَم الجماعية، التي لا تتحقَّق إلاّ في ظلّ المجتمع وفي العلاقة مع الآخر. وكلّ ذلك من أجل نيل رضا الله والفوز بالسعادة الأبدية في العالم الأخروي.

الثاني: التعهُّد بتربية أخلاقية خاصّة تُعنى بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخُلُقية فيه. فهو يربّيه بشكلٍ يجعله ينظر إلى القيادة القدوة بعين من الحبّ والاحترام، الشيء الذي يدفعه إلى احترام القِيَم والأخلاق المعنوية المحترمة، وتدفع به بالتالي إلى الامتناع عن المصالح الشخصية التي تبعده من تحصيل

مَلَكة تلك الأخلاق والكمالات الروحية.

فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخُلُقية للنَّفس في رسالة الإسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الإنسانية. هما الطريقان اللذان يحقّقان الاعتدال بين الحقوق والمصالح الفردية ومصالح المجتمع وحقوقه، أي إنها تعمل على اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكلٍ متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرِّع لحسابه، وإنما مبدأ العدالة الاجتماعية تحفظ لكلّ واحد حقوقه، من دون أن يذوب هذا في ذاك أو ذاك في هذا، وحتّى لا يضيع حقّ الفرد من أجل المجتمع، أو يضيع المجتمع في سبيل حبّ الذات التي للفرد. وبذلك توضع طرق العلاج والحلّ لكلّ المعضلات التي تسقط المجتمعات وتفشلها.

من هنا فالبشرية باعتمادها النظام والمفاهيم المستوحاة من المادّة، وما صيغ منها من رؤى حول المجتمع، لا يمكنها أن تخطو خطوةً نحو العدالة والإحسان، ولا مفرّ لها من اللجوء إلى نظام مفاهيمي وأخلاقي يملك تلك الملاكات. ولا أرى لها النجاة إلاّ في مدرسة الإسلام في مقولاته المفهوماتية حول الحياة الفردية والاجتماعية، وفي منظومته التربوية والأخلاقية[١٦].

نظرته إلى الحياة

وفق نظرة الإسلام العميقة إلى الحياة المادية والاجتماعية والتكامل الاجتماعي للإنسان أسس السيد الشهيد موقفه الذي كان يتّسم بالاحترام والتقديس لتلك الحياة. فكان يرى كلّ مقاطع الحياة ومراحلها محطّات تتجلّى وتتسامى فيها العبودية لله سبحانه وتعالى، وكان يحكم بالبطلان على تلك الاعتقادات التي ترى أن تعاليم السماء منفصلة عن فعاليات وحركة الإنسان على الأرض، حيث تكون هناك الازدواجية في النظرة، بل اختار طريق الوسطية بين سلوكي الإنسان الغربي والإنسان الشرقي، طريق الجمع بين السماء والأرض.

فمن خلال دراسته لحياة الإنسان الأوروبي والإنسان الشرقي وجد أن الإنسان الأوروبي ينظر إلى الحياة بنَهَمٍ دائم، ويراها ميدانه الوحيد، يبذل فيها ولأجلها كل نشاطه، حتّى أن المسيحية ـ باعتبارها الدين الذي آمن به هذا الإنسان الأوروبي قروناً من الزمن ـ لم تستطع أن تغيِّر من نزعته الأرضية شيئاً، وبدلاً من أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض، وجسَّده في كائن وظاهرة أرضية.

إن نظرة الإنسان إلى الأرض أتاحت له أن يبرز استعداداته، ويفجر الطاقات المختزنة في كلّ فرد من الأمّة، ووضع أهداف لعملية التنمية تتَّفق مع تلك التقييمات المادية التي سعى ويسعى إلى أن تكون في مستوى نظرته المادية للحياة.

فأنشأ قِيَماً للمادّة والثروة والتملك، حتّى مارس استثمار بني نوعه واستعبدهم؛ طلباً للمادة، وجرياً وراء حبّ التملك وحب الثروة، فأصبح مبدأه: (قيمة الإنسان ما يملكه من مال وثروات...).

لكنْ تجد أنّ أخلاقيات الإنسان الشرقي، وبالنظر إلى تاريخه الذي يجد جذوره مؤسّسة على الدين، تختلف عن أخلاقيات الإنسان الأوروبي. فالإنسان الشرقي قد تلقى تربية من السماء بواسطة الرسالات السماوية التي عاشت في موطنه، ومدّته بتربية دينية على يد الإسلام، فهو بلحاظ كلّ ذلك ينظر إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ومتعلِّقٌ بعالم الغيب الذي يستمدّ منه مسؤولياته وواجباته، ولا تعني له الماديات والمحسوسات شيئاً كبيراً. فهو حاضرٌ لأن يغيِّر مسار حياته وفق إملاءات الغيب، وأن يضحّي بعالم المادة؛ لأن ذلك أصبح يتوافق وطبيعته.

وهذا الحضور القويّ للغيب في عقيدة وفكر وسلوك الإنسان المسلم قنَّن من التفاته للمادة، ولم يفسح المجال أمامها لإغرائه والتأثير عليه. لكنّ هذا سبب له في بعض المواقع الانحراف نحو اتخاذ موقف سلبي تجاه المادة، فتجده ينزوي عن عالم المادة وعالم المحسوسات، فيتّخذ سلوكه عناوين سلبية، مثل: الزهد أو القناعة تارة؛ وتارةً يكون الكسل والخمول واللامبالاة.

وحسب رأي الشهيد محمد باقر الشهيد فإنّ كلتا النظريتين خاطئة، وتحتاج

إلى التصحيح والتنقيح وإعادة التأهيل. فالمهمّ في سلوك الإنسان المسلم أن يرى بطلان تلك العقيدة التي تفصل الأرض عن السماء، ولا بُدَّ أن يستأصلها من عقله وقلبه.

ويؤمن السيد الشهيد أنّه إذا أصبغ على الأرض رداء السماء، وتحوَّل العمل والسعي مع الطبيعة ليصبح واجباً شرعياً، فيأخذ مفهوم العبادة، وهو ما عبَّر عنه النبيّ الأكرمﷺ حين قال: «جعلت ليَ الأرض مسجداً»[١٧]، ففي هذه الصورة ستتحول النظرة الغيبية إلى طاقة وقوّة دفع هائلة في خدمة المجتمع المسلم، فيرتفع المستوى المعيشي وما يستتبعه من ارتقاء الاقتصاد. ويرى أن إيجاد هذا التحوّل في تفكير وسلوك الإنسان المسلم من وظائف الدولة الإسلامية، حيث قال: «وهذا بالضبط ما تصنعه الدولة الإسلامية، فإنها لا تنتزع من الإنسان نظرته العميقة إلى السماء، وإنما تعطي له المعنى الصحيح للسماء، وتسبغ طابع الشرعية والواجب على العمل في الأرض، بوصفه مظهراً من مظاهر خلافة الإنسان لله على الكون»[١٨].

من هنا فتفكير الدولة الإسلامية ليس فقط ضرورة دينية؛ لأجل ترشيد وتمدن الإنسان والمجتمع المسلم، بل هو ضرورة إنسانية وحاجة حضارية: «المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية، وإنقاذه مما يعانيه من ألوان التشتُّت والتبعية والضياع»[١٩].

إن ازدهار وموفقية الفرد والمجتمع المسلم في الدولة الإسلامية يحصل في ظلّ انسجام وتوافق عقيدة الدولة وعقيدة الفرد المسلم وروحياته. وهذا التوافق والانسجام هو العامل الأكثر تأثيراً في مجال التمدُّن والارتقاء.

واتّخاذ الدولة الإسلامية الإسلام أساساً لعملية البناء، وإطاراً لنظامها الاجتماعي، يعمل على تفعيل دورالإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض. وبالتالي يعمل على تثبيت هذا الهدف وتحويله من مجرّد مفهوم إلى حركة وفعل. إنّ التعرف على التصوّرات التفصيلية للعدالة قادرة على تحديد الهدف بالنسبة إلى الفرد والمجتمع؛ باعتباره الامتداد الطبيعي للفرد في علاقاته الاجتماعية. وهي الكفيلة بجعل الفرد يساهم في بناء تمدن وتقدم الدولة؛ وذلك لأن الفرد يكون مضطلعاً بمسؤولياته

الفردية والاجتماعية، والتي يراها جزءاً من عباداته، وممارسة حقيقية لواجبه الشرعي. وهذا هو الضمانة الفعلية والحصانة الفكرية والنفسية التي تمنع الإنسان المسلم من أن يتحوّل من قوى البناء والتعمير إلى قوّة همّها جلب منافعها الشخصية، والالتذاذ بملذات الحياة بشكلٍ فرديّ، وهو ما يكرِّس التخلّف، ويعيق تطوّر الدولة. وظهور هذا الانحراف عند الفرد المسلم يمنعه من الحركة والمساهمة في بناء المجتمع؛ لأن المساهمة في بناء المجتمع يعني التخلّي عن العديد من رغباته وحاجاته من أجل سعادة المجتمع وتقدّمه. فمبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام يقوم على عنصر التكافل الاجتماعي، الذي يعني التضحية من أجل الآخر.

فكلّ إنسان ينظر إلى الحياة من نافذة النظرية الإسلامية ينتقل القلق على الحياة ليأخذ وجهة إيجابية يكون سعيه فيها، وخيره مجدداً لقدراته باستمرارٍ على مواصلة الكدح في طريقه إلى ربّه، وتحقيق هدفه. فهي طريق نحو الهدف الأكبر، لذلك هي في ذاتها لا تحمل أيّ أهمية، وإنما أهميتها تكمن في أنها تعطي لوجوده معنى يكمن في السير نحو السعادة الدائمة والحياة الأبدية.

ويرى السيد الشهيد أن دور الدولة القيام بتوضيح المفاهيم الدينية للحياة لمجموع الناس، ما يفتح أمامهم نظرة ورؤية صحيحة للحياة، وتكون بذلك عامل تحفيز ودفع وتنمية كلّ الطاقات الخيِّرة لدى الإنسان في كلّ مشاهد الحياة، السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية و...، وتوظيفها لخدمة الإنسان، وللارتقاء بالدولة في درجات التمدن والتحضر، وتهيّئ فضاءات الإبداع والمناخ المناسب للنموّ والإبداع لكلّ إنسانٍ يملك القدرات الفردية والقابلية الخاصة لأن يساهم في البناء، بقطع النظر عن مكونه الشخصي، وبذلك تكون حضناً، وتجعل كلَّ فردٍ يشعر بأنّ استجابته لعملية البناء التي تقودها الدولة هي استجابة لكرامته وعزّته على الأرض.

ويؤكّد الشهيد الصدر على أن هذه المهمة لا يمكن أن تقوم بها سوى الدولة التي أنشئت على العقيدة الإسلامية بكلا جانبَيْها: النظري؛ والتطبيقي العملي، الدولة التي تكون قدوة حقيقية للإنسان بغضّ النظر عن مبناه الفكري، وللمستضعفين: «لن تستطيع أيّ دولة أن تقدم هذا المركب الحضاري لإنسان العالم الإسلامي سوى

الدولة الإسلامية التي تتّخذ من الإسلام أساساً لعملية البناء، وإطاراً لنظامها الاجتماعي»[٢٠].

وكما هو واضحٌ فإن السيد الصدر لم يكن يتحدّث عن الإسلام باعتباره مجرّد مجموعة من التشريعات والقوانين التي تهدف إلى ربط الإنسان بالله من خلال الواجب والحرام، بل كان أكثر ما يؤكّد على فلسفة الإسلام في بناء المجتمع والفرد المسلمين. قيادة الحياة والمجتمع وهدايتها إنّما تتمّ في حدود الرسالة الدينية، بل هو يرى أن التفسير الحقيقي للحياة إنما نحصل عليه في ظلّ الإسلام، وهو التفسير الوحيد الذي يكشف عن فلسفة الحياة بشكلٍ تامّ وبدون إبهام.

حدود ومساحة الدين

على قدر حاجة البشر إلى الدين يتّخذ الأخير شكله المنتظَر منه. والحاجة بنت المعرفة. فإدراك الحاجة يكون بمعرفة تلك الحاجة. وتحديد قيمة المرتقَب من الدين ومعرفة قدر ونوع الحاجة إليه هما ما يوضّح حدود ومساحة الدين.

في مباحثه القرآنية يشير السيد الصدر إلى مسألة في غاية الأهمّية، مفادها ما هو المرتقب والمطلوب من القرآن؟ وما هي الساحات التي نترقّب أن يحدث عنها؟ فمثلاً: هل نترقّب من القرآن أن يحدثنا عن القوانين التاريخية بنفس المنهج التعليمي المدرسي؟ وماذا عن سنن وقوانين الساحات العلمية الأخرى؟ وبعبارةٍ أخرى: هل التمسُّك بالقرآن يعد بديلاً عمّا توصلت إليه القدرات العلمية الخلاّقة للبشر وما أبدعته الطاقة والمواهب الإنسانية على مرّ التاريخ، وفي مختلف الساحات العلمية؟

يؤمن السيد الشهيد بأن القرآن كتابٌ سماويّ يجيب عن حاجات الإنسان في مجال الهداية نحو كمال النوع، ويوضّح ويبين ما يرتقبه البشر في مجال الإيمان وما يثبت به قلوبهم على طريق الحقّ والهداية، حتى يسلكوا سبيل النجاة، ومحصّن له من المهلِكات من داخل نفسه وخارجها. وبكلمة واضحة القرآن كتاب هداية وتربية روحية ونفسية للإنسان. وقد أنزل القرآن على النبيّ الأكرم‏ﷺ لا بوصفه معلّماً بالمعنى التقليدي لكلمة معلّم، حتّى يكون له مكان في تعليم العلوم لمجموعةٍ هنا أو

هناك، وإنما أنزل عليه ﷺ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. فلا ينتظَر من القرآن أن يكشف لنا عن أصول ومبادئ العلوم، من فيزياء وكيمياء أو حيوان أو نبات، وأن يتحدث لنا عنها. صحيحٌ أن في القرآن إشارات من كلّ ذلك، لكنها في حدود ما يؤكّد على البُعْد الإلهي لهذا الكتاب، وبالقدر الذي يثبت العمق الرباني له، والذي له القدرة على كلّ الناس في مختلف الأعصار والأزمان. فهو بتلك الإشارات يكشف عن كلّ ذلك، ويبين أنه يتقدم التجربة البشرية بمئات السنين. لكنْ كلّ تلك الإشارات إنما هي لغرضٍ تربوي وهدايتي، وليس ليعلم الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم.... إذن لا يمكن القول بأيّ حال: إن القرآن يطرح نفسه بديلاً عن إرث التجربة البشرية وعن مجهودها العلمي: «القرآن لم يطرح نفسه بديلاً عن قدرة الانسان الخلاقة ومواهبه وقابلياته في مقام الكدح في كلّ ميادين الحياة، بما في ذلك ميدان المعرفة والتجربة، وإنما طرح نفسه طاقة روحية موجهة للإنسان، مفجِّرة لطاقاته، محركة له في المسار الصحيح»[٢١].

والقرآن في مجال البحث والإبداع والكشف لا يكون بديلاً عن قوى التفكير البشري، ولا عوضاً عنها، ولا يجب الارتقاب منه أن يطرح أساسيات ومبادئ العلوم البشرية، ولا أن يُبتغى أن يدلي برأيه فيها؛ لأن القرآن لو كان في مقام بيان هذه الحقائق ومبادئ العلوم للزمه أن يتحول من كتابٍ مبعوث للبشرية جمعاء إلى كتاب خاصّ بفئةٍ من العلماء والمتخصّصين، ولجعلوه درساً لهم يعرضونه في عدّة دورات علمية.

ويبين السيد الشهيد أن سبب اعتماده على القرآن في كشف السنن والنواميس التاريخية إنّما هو لارتباطها بوظيفة القرآن باعتباره كتاب هداية؛ لارتباطها في جانبها العملي بالسنن التاريخ، فلا بُدَّ إذن أن نستلهمها من القرآن، ولا بُدَّ إذن أن يكون للقرآن الكريم تصوّرات وعطاءات في هذا المجال؛ لتكوين إطار عام للنظرة القرآنية والإسلامية عن سنن التاريخ، بخلاف باقي العلوم الأخرى، فإنّ عملية الهداية التي يريدها القرآن لا ترتبط عضوياً بها، وليس لها مؤثّرية مباشرة في عملية التغيير البتّة.

ومن غير شكّ فإن تعيين مكانة ووظيفة القرآن في ساحة الحياة يحدِّد مكانة

ووظيفة الدين قبلها. فباعتبار أنّ القرآن هو الكتاب المقدَّس في الإسلام، وكلّ ما في الإسلام يوجد في القرآن، يتبيَّن أن الدين يبيِّن ويكشف عن معارف للإنسان، ويفسِّر له محطّات من الحياة، ويعطيه آلياتها في حدود ما له ارتباط عضويّ بالهداية والكمال الإنساني. ولا يوجد مرجع أو مصدر آخر يمكن للإنسان أن يستسقي منه تلك المعارف والمفاهيم والمعطيات.

كشف وفهم النظام النظريّ للدين

لا شَكَّ أنّ كثيراً من الثروة الفكرية موجودة في النصوص والمتون الدينية، لكنْ ما لم تكن هذه الثروة في قوالب وأساليب محدَّدة ومشخَّصة ومفهومة فإنها لا يمكن أن تكون في مركز القيادة والإرشاد نحو الطريق السليم؛ وذلك لأن المفاهيم الكلّية إذا لم تفسّر فإنّ الدين يبقى غير قادر على لعب أيّ دور في المجتمعات البشرية المعاصرة، ولا أن تحدث التغيير المنوط بها.

من جهةٍ أخرى فإن تواجد الإنسان المسلم نفسه أمام العديد من النظريات والفلسفات الوضعية في مختلف مجالات الحياة جعله معنياً بمعرفة موقف الإسلام من هذه النظريات، موقف الإسلام الحقيقي، إنْ سلباً أو إيجاباً، من كلّ هذه الفلسفات. الإنسان المسلم يريد أن يعرف تكليفه تجاهها. أيتّخذها في جملتها، أم يأخذ ما صحّ ويترك ما كان خاطئاً؟

وبطبيعة الحال، ومن خلال ما سبق، فإن الإسلام ليس عدوّاً للتجارب البشرية، وهو يريد منا أن نقبل بما صحّ منها، بشرط أن لا تكون أجنبية، وغير مساوية للنظريات السماوية المتعالية في الإنسان والحياة.

فمثلاً: الإنسان المسلم يريد أن يتعرَّف على شكل ونحو الفلسفة والقانون السياسي في الإسلام، وهل له مشتركات مع باقي الفلسفات السياسية الأخرى؟ وفيمَ يفرق عنها؟ كذلك الشأن بالنسبة للقانون الاقتصادي، والحقوقي، وباقي الفلسفات الأخرى التي تهتمّ بكلّ أبعاد الحياة، وتقوم بتفسيرها وفق معطياتها ومبانيها الخاصة.

فمن أجل هذه الغاية ما الذي يجب فعله؟ ما هي الطريق التي علينا المضيّ فيها

لاستخراج النظريات والأساليب الفكرية والمعايير للتشخيص والاختيار بين التجارب البشرية، من النصوص الدينية ومتونها؟

بالاطلاع على آثار العلاّمة الشهيد السيد محمد باقر الصدر يتبيَّن لنا أن تلك التساؤلات قد استوقفَتْه أكثر من مرّة. وقد وضع النصوص الدينية أمام ناظرَيْه متّجهاً إليها من زاوية اكتشاف الأجوبة الصحيحة عن تلك التساؤلات.

وما اقترحه السيد الشهيد هو ما أسماه «الفهم الموضوعي» أو «اكتشاف المذهب».

فهو يرى أن فحص ومحاولة كشف النصوص الدينية وفق المنهج التجزيئي أكثر ما يمنح المفسّر على أحسن تقدير حصوله على مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرةٍ تجزيئية أيضاً، أي إنّه سوف يمدّنا بعدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، لكنّها على شكلٍ متناثر. فمعنى النصّ يضيع في تراكم عددي من المعاني اللفظية من دون أن يكشف عن معنى ترابطي بينه وبين مجموع النصوص ذات الموضوع الواحد، أي دون أن يكشف الترابط العضوي داخل ذلك التجمّع من الأفكار. وقد ينتقل المفسّر لبعض الاستنباطات المتفرّقة القائمة على الاجتهاد، لكنها لا ترتبط بغيرها. لذا وجب استعمال المنهج الموضوعي (الفهم والتفسير الموضوعي)، والذي يستهدف القيام بالدراسات لأجل تحديد موقف نظريّ للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية في ما يخصّ موضوعاً من موضوعات الحياة أو الكَوْن. فهو يستنطق القرآن من أجل الحصول على مركَّب نظري في موضوع من المواضيع، نظرية متكاملة ومنسجمة تجمع بين وحدات الموضوع المتناثرة داخل النصوص الدينية، فيكشف عن فلسفة الدين في ذلك الموضوع.

وقد تحدَّث بالتفصيل عن هذا الاتجاه الموضوعي في التعامل مع النصوص الدينية في كتابيه: «اقتصادنا»[٢٢]؛ و«المدرسة القرآنية»[٢٣]، رغم أنه في المصدر الثاني قد تحدّث عن الفهم الموضوعي للقرآن من خلال ذكره للفرق بين التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي. فهو لا يجد فرقاً في استعمال التفسير الموضوعي في التعامل مع باقي النصوص الدينية، حيث وجدناه يستعمل الفهم الموضوعي في تعامله مع الروايات

لغرض استخراج نظرية الإسلام في الاقتصاد.

وحسب ما جاء في المصدرين فالفهم الموضوعي للدين يعني أن ينتخب إحدى المواضيع المتعلّقة بالحياة والكون، سواء في العقيدة أو في الاجتماع أو في السياسة أو غيرها، ثم يرجع إلى النصوص الدينية يروم استخراج نظرة الدين في ذلك الموضوع.

وعالم الدين ينطلق أوّلاً من واقع الحياة، يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلةٍ ومن مساحة الفراغ، ثم يأخذ النصّ القرآني، لا كما يتّخذ العالم في الفهم التجزيئي والذي يكون فيه مستمعاً ومنصتاً (وهو دور سلبيّ في ذاته)، بل ليطرح بين يدي النّص موضوعاً جاهزاً مرفقاً بالعديد مما أسفرت عنه التجربة البشرية، يحمل كلّ تراث البشرية الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلّمها في تجربته البشرية من أفكار ونظريات، ثمّ ينكبّ على النصّ الديني كي يفهم ألفاظه في جانبها اللغوي، وفي جانبها اللفظي، ثم المفهومي، وبعد ذلك يكون قد حصّل مجموعة من المعاني والمفاهيم والأحكام، ثم ينتقل للمقارنة بين ما حصل عليه من النصّ الديني وما استوعبه العالم عن الموضوع من أفكار واتّجاهات.

فعلى هذا يحتاج اكتشاف النظريات والطرق الفكرية الدينية إلى خطوتين:

الأولى: الفهم التجزيئي للنصوص، واستنباط الأحكام وفق أسلوب الاجتهاد. وهذه هي المرحلة الأولى بالنسبة للوصول إلى أيّ نظرية، حيث يتم استخراج عناصرها من جميع النصوص، والاعتماد على فهم المفردات ومداليل الألفاظ. وفي هذه المرحلة لا بُدَّ من الاعتماد على دقّة وإحاطة المتخصّصين في اللغة، وفي التفسير التجزيئي، الذين يعتمدون على قرائن داخلية وأخرى خارجية في تحديد مدلول الألفاظ ومعاني المفردات.

الثانية: في هذه المرحلة يسعى العالِم الباحث كي يحصّل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، ويحاول أن يصل إلى مركّب نظري قرآني. وهذا المركّب النظري القرآني يحتلّ في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه

المناسب، وهذا ما يصطلح عليه بـ (نظرية الترابط)، و(الوحدة النظرية بين المفردات والمداليل المتناثرة للنصوص)، بحيث إن العالم لا ينظر إليها على أنها أجزاء من الكلّ، بل ينظر إليها في كليّتها، ليصل في النهاية إلى تفسير كلّي، وأسلوب يضمّ بعضها إلى البعض الآخر، ويركب الواحدة إلى الأخرى.

وعالم الدين حين ينظر إلى النصّ الدين من وجهة موضوعية لا يكون دوره سلبياً، يتجمّد عند سماع قول النصّ، وتسجيله بالحبر على الورق، بل يكون في علاقة حيوية، علاقة حوار تفاعلي يقبل على القرآن والسنة وفي فكره ترسانة من الأسئلة والاستفسارات التي حصل عليها من التجربة البشرية حول موضوع خاصّ، هو يسأل والنص الديني يجيب، يريد استخلاص رأي ونظر النصّ الديني في ذلك الموضوع.

يقول الإمام عليّ‎ﷺ في طريقة التعامل مع القرآن: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه»[٢٤].

والاستنطاق هو المساءلة والمحاورة والاستنطاق؛ لأجل تلقّي الجواب، وليس الاستماع والإنصات. فبأسلوب الاستنطاق يكون الإقبال على القرآن؛ ليكون الاستنباط ديناميكياً وفعّالاً؛ لأن المفسِّر يكون قد تزوَّد بأفكار عصره، واستوعب حاجيات العصر ومتطلّباته. فحين يجلس أمام القرآن يكون لديه تصوّر أولي للموضوع، فيطرح أسئلته يريد جواباً من القرآن، يستفسره عن نظره، ليخرج بنظرية كاملة في الموضوع.

ويعتقد الشهيد الصدر أن هذه الطريق هي المثلى في الوصول إلى موقف القرآن وموقف الدين ممّا وصلت إليه التجارب البشرية في شتّى المجالات الحياتية والاجتماعية. ولأن هذا الأسلوب في الفهم وفي التفسير مرتبط بحصيلة التجربة البشرية فهو قادرٌ على التجدُّد والتطوّر والإبداع باستمرار؛ باعتبار أنّ التجربة البشرية تغني هذا التفسير بما تقدِّمه من عناصر جديدة، ثمّ هذه العناصر تطرح بين يدي القرآن الكريم؛ لكي يستطيع هذا المفسّر أن يحصّل الأجوبة من القرآن الكريم. هذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة والمتجدِّدة باستمرار.

«ومن ضمّ تلك التجربة البشرية إلى التأمّل القرآني فيها يولد فهم إسلامي قرآني صحيح، وتصاغ المفاهيم الربانية السليمة لهذا المجتمع البشري؛ كي تكون معالم في الطريق نحو قيام المجتمع العابد في الأرض»[٢٥].

إن خطابات وأفكار هذا العالم الأستاذ ساهمَتْ بالفعل في إظهار الجوانب المخفية من الدين، وبيَّنَتْ قدرته وحياته المرنة، التي تطال جميع المواضيع، أينما طرحت، ومتى طرحت، وفتح المجال للبحث والتحقيق على درايةٍ ومعرفة تامة وصحيحة.

إن السيد الشهيد، ومن خلال فهمه للشروط التي تحكم الحوزة، استطاع وبصورةٍ ذكية أن يحسم العديد من المعضلات، حيث حدَّد طريقي النجاة في المصدرين: التعبُّدي؛ والتعقُّلي، وظلّ هذا همُّه إلى أن أكرمه الله بالشهادة.

الهوامش

(١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، تشيّع يا إسلام راستين: ٧٠، ترجمة: علي أكبر مهدي پور.

(٢) الصدر، المحنة: ٢٨ ـ ٢٩.

(٣) الصدر، فلسفتنا: ٦.

(٤) الصدر، عمل صالح أز ديدگاه قرآن: ٩، ترجمة: د. جمال موسوي.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر السابق: ١١.

(٧) مجلة جمهوري إسلامي (عدد خاصّ بمقالات الأستاذ الشهيد الصدر)، العدد ١٠: ١٩، فروردين ١٣٦١هـ.ش.

(٨) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨١.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) تشيّع يا إسلام راستين: ٧٠.

(١١) سورة الشورى، الآية ١٣.

(١٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

(١٣) الصدر، المدرسة القرآنية: ٩٠.

(١٤) الصدر، اقتصادنا: ٢٧.

(١٥) الإسلام يقود الحياة: ٤٣.

(١٦) فلسفتنا: ٣٦ ـ ٤٥.

(١٧) المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٣٢٤.

(١٨) الإسلام يقود الحياة: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١٩) المصدر السابق: ١٥٩.

(٢٠) المصدر السابق: ١٧٤.

(٢١) المدرسة القرآنية: ٤٧.

(٢٢) اقتصادنا: ٢٩٥ ـ ٤٢٣.

(٢٣) المدرسة القرآنية: ٢٧ ـ ٤١.

(٢٤) نهج البلاغة: ١٥٩، ترجمة: د. السيد جعفر الشهيدي.

(٢٥) المدرسة القرآنية: ٣٦.

أحاديث الاثني عشر

مداخلةٌ نقديّة مع الشيخ حسن بن فرحان المالكي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي [پيراسته] (*)

نبذةٌ

يناقش هذا المقال دعوى معاصِرة أطلقها بعض الباحثين المعاصرين زعم فيها أن الأحاديث المروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله في كون الخلفاء من بعده اثنا عشر واردة مورد الذمّ لهؤلاء، لا المدح. ثمّ ذكر صاحب هذه الدعوى في مقام تحديد مصاديقهم أنّ المراد بهم هم ولاة عثمان، ذاكراً قائمة بأسمائهم، ثم أورد ما اعتبره دليلاً على ذلك.

ثم ناقش المقال دعوى أخرى للكاتب احتمل فيها أن يُراد بهذه الأحاديث ظهور اثني عشر خليفة قبل قيام الساعة، تبعاً لبعض الأخبار.

وأشار المقال في نهاية المطاف إلى الرأي الصحيح في تفسير هذه الأخبار، وهو أنها واردة مورد المدح أوّلاً، وأنها واردة مورد الإنشاء والتنصيب ثانياً.

مقدّمة

لم يغمضْ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله عينيه عن هذه الحياة دون أن يرسم للأمة مستقبلها السياسي، من خلال بيانات ونصوص عديدة. وكان من أهمّ تلك النصوص الواردة في هذا السياق هو النصوص التي حدَّدت الخلافة في اثني عشر خليفة بعد

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام.

النبيﷺ. وتعتبر هذه النصوص من التراث النبوي المتَّفق عليه بين الفريقين، وهي متواترة بأعلى درجات التواتر، حيث لم يناقش أحدٌ في صحتها. وإنما وقع الكلام بين الأعلام في بيان دلالتها وتحديد المقصود بهؤلاء الاثني عشر. وقد توفّرت في هذا المجال عدّة تفاسير وقراءات بين المسلمين لذلك، ربما بلغت الخمس عشرة قراءة، لتحديد المراد بالاثني عشر. والقاسم المشترك بين جميع هذه القراءات ـ وقد ظهرت منذ القرن الثالث الهجري ـ هو اتفاقها على أن الحديث واردٌ مورد المدح لهؤلاء الاثني عشر المذكورين في الحديث، بمعنى أن النبيّﷺ أراد مدح خلافة هؤلاء الاثني والثناء عليها، وإنْ كان فيهم المنحرِف في سلوكه، فإنّ انحرافه لا يضرّ بولايته، كما تقول بعض هذه التفاسير. ولم يخالف في إرادة المدح أحدٌ من المسلمين إلى عصرنا هذا، حتّى طالعنا باحثٌ معاصر من أرض الحرمين الشريفين، وهو الشيخ حسن بن فرحان المالكي، برأيٍ يقول فيه: إن الحديث واردٌ مورد الذمّ لهؤلاء الاثني عشر، وليس المدح، مخالفاً بذلك الإجماع المركَّب بين الفريقين على إرادة المدح. والمهم هو ملاحظة دليله على هذه الدعوى. ولكنْ قبل ذلك ينبغي استعراض بعض هذه النصوص؛ ليطّلع القارئ عليها من جهةٍ؛ ولتوقّف بيان الدعوى وردّها على ذلك من جهةٍ أخرى.

نصوص الاثني عشر في مصادر الفريقين

وردت هذه الأحاديث بألفاظ متّفقة تارة؛ وبألفاظ متغايرة أخرى، ولكنّها متفقة المعنى. وهي كثيرةٌ جداً بلغت العشرات، بل المئات. وفي ما يلي نماذج من الصيغ الواردة بها هذه الأحاديث، على سبيل الاطّلاع، لا الاستقصاء:

الصيغة الأولى: اثنا عشر أميراً

ـ ما رواه البخاري، عن جابر بن سمرة، عن النبيﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: كلّهم من قريش»[1]. ونقل ابن كثير عن البخاري بدل (أميراً) (خليفة)[2].

ـ وروى النعماني نحوه في الغَيْبة، عن جابر بن سمرة قال: سمعتُ رسول اللهﷺ

يقول: «يقوم من بعدي اثنا عشر أميراً، قال: ثمّ تكلّم بشيءٍ لم أسمعه، فسألتُ القوم وسألتُ أبي، وكان أقرب إليه منّي، فقال: قال: كلُّهم من قريش»[٣].

الصيغة الثانية: اثنا عشر خليفة

ـ ما رواه مسلم، عن جابر بن سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة. قال: ثم تكلّم بكلامٍ خفي عليّ، قال: فقلتُ لأبي: ما قال؟ قال: كلُّهم من قريش»[٤].

ـ وما رواه مسلم أيضاً، عن جابر بن سمرة، عن النبيﷺ قال: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة، ثمّ قال كلمة...»[٥].

أو «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة»[٦].

ـ وما رواه مسلم أيضاً، عن جابر بن سمرة، عن النبيﷺ قال: «لا يزال هذا الدين قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»[٧].

ـ وما رواه أحمد، عن جابر بن سمرة، عن النبيّﷺ، في حجّة الوداع، قال: «إنّ هذا الدين لن يزال ظاهراً على مَنْ ناواه، لا يضرّه مخالفٌ ولا مفارقٌ، حتّى يمضي من أمّتي اثنا عشر خليفة»[٨].

ـ وروى نحوه الخزّاز القمّي الرازي، عن جابر بن سمرة قال: أتيتُ النبيﷺ فسمعتُه يقول: «إن هذا الأمر لن (لا خ ل) ينقضي حتّى يملك اثنا عشر خليفة، وقال كلمة خفية (خفيفة خ ل)، فقلتُ لأبي: ما قال؟ فقال: كلُّهم من قريش»[٩].

الصيغة الثالثة: اثنا عشر عدّة نقباء بني إسرائيل

ـ ما رواه أحمد أيضاً، عن ابن مسعود، أنه سُئل: هل سألتم رسول الله عن كم يملك هذه الأمّة؟ فقال: نعم، ولقد سألنا رسول اللهﷺ فقال: «اثنا عشر كعدّة نقباء بني اسرائيل»[١٠].

ـ وروى نحوه الخزّاز القمّي، عن ابن مسروق قال: كنّا نحن عند عبد الله بن

مسعود نعرض مصاحفنا عليه، إذ يقول له فتىً شاب: هل عهد إليكم نبيّكمﷺ كم يكون من بعده خليفة؟ قال: إنّك لحدث السنّ، وإنّ هذا شيء ما سألني عنه أحد قبلك. نعم عهد إلينا من بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء بني إسرائيل[١١].

الصيغة الرابعة: اثنا عشر قيِّماً

ـ ما رواه الطبراني بسنده عن جابر بن سمرة، عن النبيّﷺ قال: «يكون لهذه الأمة اثنا عشر قيِّماً، لا يضرّهم مَنْ خذلهم»[١٢].

ـ وأيضاً ما رواه الطبراني، عن جابر بن سمرة، عن النبيّﷺ قال: «اثنا عشر قيِّماً من قريش، لا يضرّهم عداوة مَنْ عاداهم»[١٣].

ـ وروى نحوه ابن شهرآشوب، عن أنس قال: قال رسول اللهﷺ: «يكون منّا اثنا عشر خليفة، ينصرهم الله على مَنْ ناوأهم، لا يضرّهم مَنْ عاداهم...، الخبر»[١٤].

الصيغة الخامسة: اثنا عشر عظيماً

ـ وهي ما رواه السدّي ـ من مفسِّري الجمهور وثقاتهم ـ، عن رسول اللهﷺ، عن الوحي الأمين، قال: «لمّا كرهت سارة مكان هاجر أوحى الله تعالى إلى إبراهيم الخليل‰ فقال: انطلق بإسماعيل وأمّه حتّى تنزله بيتي التهامي ـ يعني مكّة ـ، فإني ناشر ذرّيته، وجاعلهم ثقلاً على مَنْ كفر بي، وجاعل منهم نبيّاً عظيماً، ومظهره على الأديان، وجاعل من ذرّيته اثني عشر عظيماً»[١٥].

الصيغة السادسة: اثنا عشر من قريش

ـ ما رواه عن النبيّﷺ: «لن يزال هذا الدين قائماً إلى اثني عشر من قريش، فإذا هلكوا ماجت الأرض بأهلها»[١٦].

ـ وروى نحوه الطبرسي، عن أنس قال: قال رسول اللهﷺ: «لايزال هذا الدين قائماً إلى اثني عشر خليفة من قريش، فإذا مضوا ساخت (ماجت خ ل) الأرض بأهلها»[١٧].

الصيغة السابعة: أوصيائي اثنا عشر

ـ ما رواه الجويني الشافعي بإسناده عن ابن عبّاس، عن رسول اللهﷺ قال: «أنا سيّد المرسلين، وعليّ بن أبي طالب سيّد الوصيّين، وإنّ أوصيائي بعدي اثنا عشر، أوّلهم عليّ بن أبي طالب، وآخرهم القائمعليهم السلام»[١٨].

الصيغة الثامنة: الأئمة من بعدي اثنا عشر

ـ ما رواه القندوزي الحنفي بإسناده عن عليّعليه السلام قال: قال رسول اللهﷺ: «الأئمة بعدي اثنا عشر، أوّلهم أنت يا عليّ، وآخرهم القائم الذي يفتح الله عزَّ وجلَّ على يدَيْه مشارق الأرض ومغاربها»[١٩].

الصيغة التاسعة: النصّ على أسماء الأئمة من أهل البيتعليهم السلام

ـ ما رواه الجويني بإسناده عن عليّعليه السلام قال: قال رسول اللهﷺ: «أنا واردكم على الحوض، وأنت يا عليّ الساقي، والحسن الرائد، والحسين الآمر، وعليّ بن الحسين الفارط، ومحمد بن عليّ الناشر، وجعفر بن محمد السائق، وموسى بن جعفر محصي المحبّين والمبغضين وقامع المنافقين، وعليّ بن موسى معين المؤمنين، ومحمد بن عليّ منزل أهل الجنّة في درجاتهم، وعليّ بن محمد خطيب شيعته ومزوّجهم الحور العين، والحسن بن عليّ سراج أهل الجنة يستضيئون به، والمهديّ شفيعهم يوم القيامة، حيث لا يأذن الله إلاّ لمَنْ يشاء ويرضى»[٢٠].

ـ وروى الخاصّة نحوه.

دعوى ورود الأحاديث مورد الذمّ

بعد الاطلاع إجمالاً على بعض نصوص أحاديث الاثني عشر، وهي كثيرةٌ جدّاً، ربما بلغت الثلاثمائة من الفريقين، كما جمع أحاديثها الشيخ الصافي في «منتخب الأثر»، فلنأتِ الآن إلى كلام صاحب هذه الدعوى، التي ذهب فيها إلى أن هذه

النصوص هي في ذمّ الخلفاء الاثني عشر، وليس في مدحهم، كما هو المتبادر والمنساق بحسب ظهورها.

قال الشيخ حسن المالكي في تفسير هذه النصوص ما نصّه: «ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أن التفسير الصحيح لهذا الحديث ليس مع غلاة الشيعة، ولا مع غلاة السنة (من معتدلي النواصب)، وأن الحديث يفيد الذمّ، لا المدح، وأنّ المراد بهؤلاء الاثني عشر هم ولاة عثمان الذين كانوا سبب الفتنة. وهؤلاء الأمراء الاثنا عشر، وهم من (الأغيلمة السفهاء)، الذين كانت الفتنة بسببهم، ودارت على رؤوسهم، وكانوا سبب افتراق الأمة وتقاتلها، وهم:

١ـ معاوية بن أبي سفيان، والي الشام (قرشي).

٢ـ الوليد بن عقبة، والي الكوفة (قرشي).

٣ـ سعيد بن العاص، والي الكوفة بعد الوليد (قرشي).

٤ـ عبد الله بن أبي السرح، والي مصر (قرشي).

٥ـ عبد الله بن أبي ربيعة، والٍ على بعض اليمن (قرشيّ، وهو والد الشاعر المشهور عمر بن أبي ربيعة).

٦ـ عبد الله بن عامر، والي البصرة (قرشي).

٧ـ عليّ بن ربيعة بن عبد العزّى، والي مكّة (قرشي).

٨ـ خالد بن العاص بن هشام المخزومي (قرشي).

٩ـ حبيب بن مسلمة الفهري، أمير قنسرين (قرشي).

١٠ـ مروان بن الحكم، والي البحرين وكاتب عثمان ومستشاره (قرشي).

١١ـ عبد الرحمن بن خالد الوليد، والي حمص (قرشي).

١٢ـ العلاء بن وهب العامري، والي الجزيرة العراقية (قرشي).

فهؤلاء كانوا من أسباب ضعف الأمة؛ إما باستئثارهم بالأموال وظلمهم للصالحين، وطردهم للبدريين أو التضييق عليهم، وإظهار بعضهم بيع الخمور وشربها، ومنادمة النصارى، والتصرّف في بيت المال، بخلاف المعهود في عهد أبي بكر وعمر. ولا رَيْب أن بعض هؤلاء أعدل من بعض، لكنّهم كانوا سبب الفتنة باتّفاق المؤرّخين.

وهذا التفسير أقرب إلى الصواب؛ لعدّة أمور:

الأوّل: إن اللفظ الأقوى هو (أمراء)، لا (خلفاء). ولفظ (أمراء) لفظ البخاري. واللفظ الأقوى من ألفاظ مسلم لفظ آخر محايد (اثنا عشر رجلاً). وهذا أقوى من لفظ (الخلفاء). فلفظة (الخلفاء) يبدو أنها مرويّة بالمعنى.

الثاني: إن أكثر ألفاظ الحديث توحي بذمّ هؤلاء، لا مدحهم، كما في قوله: «لا يزال هذا الأمر ظاهراً حتّى يكون اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش»، وفي لفظٍ: «لا يزال الأمر ظاهراً حتّى يكون اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش»، وفي لفظٍ ثالث: «إن هذا الأمر لن ينقضي حتّى يكون فيهم اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش»، وفي لفظ.... فهذه الألفاظ ـ وهي الأقوى ـ تؤكّد أن الأمّة ستكون صالحة متماسكة، وأن الدين سيبقى عزيزاً منيعاً، حتّى يقوم هؤلاء (الأغيلمة السفهاء، فيكون فساد الأمة وهلاكها على أيديهم...).

الثالث: إن هذا التفسير لا يتناقض مع الأدلة الأخرى التي تذمّ الملك العضوض، بل تصبح متسقه متسايرة في المعنى، ويفسِّر بعضها بعضاً. فنصبح نقرأ الأحاديث في ذمّ أمراء بني أمية قراءة متّسقة، لا نخشى أن تناقض أحاديث أخرى.

الرابع: إن في بعض الألفاظ القوية: (ثم يكون الهرج). والهرج قد حصل بعد تولّي هؤلاء بقتل عثمان، ثم ما تبعه من قتال بين المسلمين. وكان هؤلاء الأمراء هم الذين عصَوْا في الشام، وحرَّضوا أهل مكة والبصرة، وأخرجوا معهم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم.

الخامس: يشهد لهذا المعنى حديث حذيفة في بداية الفتنة بمقتل عمر رضي الله عنه؛ إذ إن هؤلاء السفهاء من بني أمية تسلَّطوا وقوي أمرهم بعد عمر بن الخطاب في عهد عثمان، ولولا سابقة عثمان وقدم إسلامه وإنفاقه في سبيل الله لظنّ الناس فيه سوءاً.

السادس: في أحد الألفاظ: (حتّى يؤمّر اثنا عشر...، كلّهم من قريش)، وهذا يدل على أنهم يكونون في زمنٍ واحد، وأنّهم يؤمَّرون، وهذا ما حصل لولاة عثمان[٢١].

وروى أبو سعيد الخدري أنهﷺ قال: إنّ أهل بيتي سيلقون من بعدي من أمّتي قتلاً وتشريداً، وإنّ أشد قومنا لنا بغضاً بنو أمية وبنو المغيرة وبنو مخزوم.

وروى أبو ذرّ أنهﷺ قال: إذا بلغت بنو أمية أربعين (ثلاثين خ) اتّخذوا عباد الله خولاً، ومال الله نحلاً، وكتاب الله دغلاً.

تفنيد الدعوى

قبل المناقشة في هذه الدعوى المخالفة للإجماع المركّب على إرادة المدح ينبغي تصحيح ما ورد فيها من نسبة تفسير هذه الأحاديث بإمامة الأئمة الاثني عشر إلى غلاة الشيعة؛ وذلك لأنّ التمسّك بهذه الأحاديث هو قول عامّة الشيعة الاثني عشرية، بما فيهم الغلاة، وليس هو قول الغلاة خاصّة. وهذا أمرٌ معروف يعرفه القاصي والداني من مذهب الشيعة عموماً. ولا ندري المصدر الذي استند إليه الكاتب في هذه النسبة، وما هو مأخذه فيها. وعليه فإن النسبة غير دقيقة وجزافية لا يعبأ بها. كما أنها غير دقيقة في حصرها القول بذلك عند الجمهور بخصوص ما أسماه (معتدلي النواصب)؛ لأنّ جمهور أهل السنة قد فهم منها المدح، كما هو واضح من كلام كلّ مَنْ تعرض لشرح هذه الأحاديث، كابن حجر في «فتح الباري»، والطحاوي في «مشكل الآثار»، وغيرهما.

وعلى أيّ حال فإن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّ من شروط التفسير الصحيح لأيّ حديث هو النظرة الشمولية لجميع النصوص الواردة فيه؛ كي يكون تفسيراً موضوعياً جامعاً. وهذا ما لا نلاحظه في الدعوى المذكورة؛ لأنها ركّزت بصورة انتقائية على بعض الأحاديث، وأهملت البعض الآخر. والأحاديث التي أهملتها هذه الدعوى هي على قسمين:

١ـ الروايات الخاصّة بموضوع بحثنا، وهي روايات الاثني عشر.

٢ـ الروايات العامّة التي ترتبط بحصر الخلافة في قريش. ونحن نقتصر على ذكر نماذج من كلا القسمين:

أ. الروايات الخاصّة

١. ما رواه مسلم من حديث سمرة عن النبيّ ﷺ قال: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»[٢٢]. فالحديث واضحٌ في استمرارية هذا الأمر ـ أي الدين ـ وعدم انقضائه حتّى ينتهي حكم الاثني عشر فيه.

٢. ما رواه مسلم من حديث سمرة عن النبيّ ﷺ قال: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً»[٢٣]. وهو صريحٌ في اتساق الأمر بولاية هؤلاء، ومدح ولايتهم، لا ذمّها. فلماذا أغفل الكاتب هذا الحديث وأسقطه، مع أنه صحيح الإسناد، واضح الدلالة؟!

٣. ما رواه مسلم أيضاً من حديث سمرة عن النبيّ ﷺ قال: «لا يزال الدين قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»[٢٤]. فإنّ (أو) في الحديث للعطف بمعنى الواو، وليست للترديد الذي لا معنى لتصوُّره في المقام. وعليه فإن الحديث دالٌّ على قيام الدين واستمراره بحكم هؤلاء.

فهذه الأحاديث وغيرها نصٌّ في المدح، لا الذمّ، وفيها دلالةٌ واضحة على أنّ حكم هؤلاء دعامة لقيام الدين واستمراره، وعدم انقطاعه بولاية هؤلاء.

ب. الروايات العامّة

١. ما رواه البخاري من حديث ابن عمر عن النبيّ ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[٢٥]، وفي لفظ مسلم: «ما بقي من الناس اثنان»[٢٦].

٢. ما رواه مسلم من حديث أبي هريرة عن النبيّ ﷺ قال: «الناس تَبَعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم»[٢٧].

فهذه الأحاديث وغيرها دالّة على استمرار الخلافة في قريش، وعدم خروجها عنهم ما دام في الناس اثنان، مع أن الدعوى تفترض انتهاء الخلافة بالحقبة التي سبقت ظهور هؤلاء الولاة الذين عمَّ بهم الهرج والمرج والفتن في زمن عثمان.

وعليه فإمّا أن نرفع اليد عن هذه الأحاديث الواردة في الصحاح، والدالة على استمرار الخلافة في قريش، أو نرفع اليد عن هذه الدعوى التي يلزم منها ما ذُكِر.

المناقشة الثانية: زيادة عدد الأمراء من قبل عثمان على الاثني عشر باعتراف صاحب الدعوى، فلماذا اقتصر على المذكورين فقط؟! وما هو المرجِّح لهم دون غيرهم؟! وعليه فإما أن نرفع اليد عن العدد الوارد في الأحاديث، ونعتبره لاغياً، ولا موضوعية له في معرفة هؤلاء ـ هذا مع تأكيد النصوص الواردة عليه جميعاً، بل هو القاسم المشترك فيما بينها ـ؛ وإما أن نأخذ به ونبحث له عن تفسير صحيح يوافق جميع الخصوصيات الواردة فيها. أمّا أن نأخذ ببعض الخصوصيات، كخصوصيّة الذمّ ـ على فرض التسليم بها ـ، ونترك خصوصية العدد التي هي بمنزلة الفصل المقوِّم لهذه الأحاديث، فهذا ممّا لا سبيل إليه، ومخالفٌ للمنهج العلمي. ولا ندري كيف أنّ صاحب الدعوى أسقط هذا الحديث وخصوصية العدد الواردة في جميع الأحاديث من الحساب بالكلّية؟!

وبعبارةٍ ثانية: إنّ الغرض لو كان متعلّقاً بذمّهم، كما استظهره من النصوص، لم تكن حاجة حينئذٍ إلى ذكر العدد، ولا داعي له، بل كان المفروض إما أن يأتي بالكلام مطلقاً من دون حصر بعددٍ، وإما أن يذكر العدد المطابق لولايتهم كما حكموا في الواقع.

وببيانٍ ثالث أتمّ: إنّ الإخبار عن الخلفاء أو الأمراء مع ملاحظة خصوصية العدد في هذه الأحاديث ـ سواء فسَّرناها على سبيل المدح أو الذمّ ـ لا بُدَّ أن يكون إخباراً عن علامة واضحة تدلّ على هؤلاء الخلفاء أو الأمراء، بينما الملاحَظ في هذه الدعوى تركيزها على حالة الانحراف التي ظهرت على يد جملة من الأمراء الذين تجاوز عددهم الاثني عشر، فجاءت المحاولة على ذكر بعضهم، ثمّ استدركت بوجود غيرهم ممَّنْ يمكن ترميم الدعوى بذكرهم وإتمام العدّة بهم. فالعمدة في الدعوى هو التركيز على الانحراف الذي ظهر عند هؤلاء الأغيلمة من الأمراء، دون ملاحظة العدد.

وتعليقنا هو أنّا نتّفق مع صاحب الدعوى على الانحراف الذي قد بدأ أو اشتدّ في خلافة عثمان بإمارة هؤلاء الأغيلمة، لكنّ الذمّ لا ينحصر بهم؛ لأن هذا الانحراف قد امتدّ إلى مَنْ بعدهم من الخلفاء والأمراء الأغيلمة من أضراب يزيد وبني مروان؛ فقد

روى البخاري، عن عمر بن يحيى بن سعيد، عن جدّه قال: «كنتُ جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدوق يقول: «هلكت أمتي على يدي غلمة»، فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة؟ فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان لفعلتُ. فكنتُ أخرج مع جدّي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام فإذا رآهم غلماناً أحداثاً قال لنا: عسى هؤلاء أن يكونوا منهم، قلنا: أنت أعلم»[٢٨].

وعليه فخط الانحراف في هؤلاء الولاة ممتدّ وغير منحصر بعددٍ منضبط، ولذا طبق جدّ عمر بن يحيى بن سعيد حديث الأغيلمة عليهم، فلا التزام بحصرهم كما هو الواقع، ولا داعي للتمحُّل بتطبيق حديث الاثني عشر عليهم.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ تفسير حديث الأغيلمة السفهاء من قريش بهؤلاء وغيرهم ممَّنْ ولي الأمر من الأحداث صحيحٌ، وفي محلّه، كما هو واضحٌ، ولكنْ لماذا نربط ونفسّر حديث الاثني عشر بهم مع زيادتهم على هذا العدد؟ ومع كون خصوصية العدد مؤكَّد عليها في جميع نصوص هذا الحديث؟ ومع خصوصية العدد علامة واضحة نصبها النبيّ صلى الله عليه وآله لا بُدَّ من تحقُّقها بشكلٍ واضح لدى الأمة؛ لكي يصحّ ما أخبر به الصادق المصدَّق صلى الله عليه وآله؟

إنْ قلتَ: إنّ هذا التفسير موافق تماماً لما ورد في أحاديث الاثني عشر، الوارد فيها أنّه بإمرتهم يظهر الهرج واختلال الأمر بعد اتّساقه.

قلتُ: إنّ اللازم في نجاح أيّ محاولة لتفسير الحديث هو التوفُّر على جميع الخصوصيات والقيود المأخوذة في الحديث، وليس على بعضها. وقد عرفتَ إخفاق المحاولة على صعيد تطبيق خصوصية العدد.

المناقشة الثالثة: إن لازم هذه الدعوى ـ بل صريحها ـ اجتماعهم في زمنٍ واحد. وهذا خلاف ظاهر النصوص الدالة على استمرار الخلافة فيهم، وتواليهم زمنياً، مثل: حديث: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»[٢٩].

وأمّا الوجوه التي استدل بها على الدعوى فيناقش فيها بما يلي:

مناقشة الوجه الأوّل، وهو ترجيح لفظ الأمراء على لفظ الخلفاء

المناقشة الأولى: إنّ لفظ الأمير قد يطلق ويراد به آمر السريّة وأمير البلد، وكذلك يطلق ويراد به الخليفة. ويشهد له ما رواه أحمد عن النبيّ‘ قال: «مَنْ يطِعْ الأمير فقد أطاعني، ومَنْ يعصِ الأمير فقد عصاني، إنّما الإمام جنّة»(٣٠)؛ وما رواه أيضاً عن أبي هريرة أنه كان جالساً مع مروان [وكان هو الحاكم والخليفة بعد معاوية بن يزيد، وكان أبو هريرة والياً عنه على المدينة]، فمرَّتْ جنازة، فمرّ به أبو سعيد [الخدري] فقال: «قُمْ أيها الأمير، فقد علم هذا [أي أبا هريرة] أنّ النبيّ‘ كان إذا تبع جنازة لم يجلس حتّى توضع»(٣١)؛ وما رواه ابن عساكر من حديث ابن عمر في الخروج على عثمان: «إنما تريدون أن تكونوا كفارس والروم لا يتركون أميراً إلاّ قتلوه»(٣٢).

وعليه فالمراد بلفظ الأمير هو الخليفة، بقرينة لفظ الخلفاء الوارد كثيراً في صحيح مسلم وابن ماجة، كما تقدَّم بيانه.

المناقشة الثانية: لو تنزَّلنا وقلنا بافتراق معنى الأمير عن معنى الخليفة فإن صاحب الدعوى لم يبيِّن الدليل على دعوى ترجيح لفظ البخاري على سائر الصحاح الأخرى، ولا سيَّما مع انفراده بهذا اللفظ الذي لم يورِدْه غيره من أصحاب الصحاح. هذا مضافاً إلى أن لفظ حديثه الذي رواه: «يكون اثنا عشر أميراً»(٣٣) شبه الأبتر، غير دالّ على مدح أو ذمّ، إلاّ بمعونة باقي الأخبار الواردة في الاثني عشر، فكيف يقدّم على غيره الذي هو تامّ الدلالة وصريح في المدح، مثل: حديث: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»(٣٤)، وحديث: «لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة»(٣٥)؟!

المناقشة الثالثة: إنه أسقط جميع روايات مسلم الوارد فيها لفظ (الخلفاء)، وهي خمس روايات، واكتفى منها بلفظ محايد، وهو «اثنا عشر رجلاً»، معتبراً هذا اللفظ في صحيح مسلم هو الأقوى من سائر الروايات الخمس الأخرى. وهذه المرّة أيضاً من غير دليل.

وحينئذٍ نسأل لماذا يكون لفظ (رجلاً) هو الأقوى، مع وروده مرّة واحدة، ولفظ

(الخلفاء) هو الأضعف، مع وروده خمس مرّات؟! ولماذا يكون لفظ (الخلفاء) مرويّاً بالمعنى وهو الأكثر، ولا يصحّ العكس، وهو أن لفظ الأمراء هو المرويّ بالمعنى؟!

مناقشة الوجه الثاني، وهو استظهار الذمّ لا المدح من أحاديث الاثني عشر

لقد تقدَّمت المناقشة في هذا الوجه، وأنه من باب الأخذ ببعض الأحاديث وطرح البعض الآخر من غير وجهٍ صحيح. وقد تقدم وجه التوفيق بينها. هذا مضافاً لمخالفته لفهم علماء الإسلام من الفريقين كافّة من دلالة الحديث على المدح.

مناقشة الوجه الثالث، وهو مواءمة هذا التفسير للأحاديث الذامّة للملك العضوض، وأحاديث الأغيلمة من قريش

تقدَّم أن الأحاديث بمجموعها بعد حمل النصّ فيها على الظاهر ليست في مقام الذمّ، بل في مقام المدح. وعلى فرض كونها في مقام الذمّ فإن موافقة الحديث للأحاديث الأخرى إنما يؤخذ به مع توفّر جميع القيود والخصوصيات، وقد عرفت تخلّف خصوصية العدد عن الانطباق.

وأمّا ما استشهد به لهذا الاستظهار، من أنّ «"حتى" و"إلى" تفيدان الغاية، وقد جاءتا في كثير من ألفاظ الحديث، فما قبلها يختلف عما بعدهما، كقوله تعالى: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾، فما قبل "حتى" يختلف عمّا بعدها، وعلى هذا يكون ما قبل "حتّى" يختلف عما بعدها، وعلى هذا يكون ما قبل هؤلاء الأمراء عزّة ومنعة وصلاحاً، ويكون الذلّ والفساد من أوّل توليتهم الأمور، كما يكون الإمساك من أول ظهور الفجر، فتأمَّل هذا جيداً، ومفهوم الغاية من أقوى المفاهيم»[٣٦]، فإن إطلاقه مردودٌ بما ذكره المحقّقون من أهل اللغة من التفصيل؛ فقد ذكر الزمخشري في قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ «أنّ "إلى" يفيد معنى الغاية قطعاً، فأما دخولها في الحكم وخروجها فأمرٌ يدور مع الدليل، فما فيه دليلٌ على الدخول قولُك: حفظت القرآن من أوله إلى آخره؛ لأنّ الكلام مسوق لحفظ القرآن كله»[٣٧]. ومقامنا قد دلّ الدليل فيه

على دخول الغاية كما تقدّم بيانه، وذكر شواهده. ونفس الكلام يجري في «حتّى» الواردة في نصوصٍ أخرى، قال الطيبي: «لأن التقدير «لا يزال الدين قائماً حتّى يكون عليهم اثنا عشر خليفة» في أن ما بعدها داخل في ما قبلها»[٣٨].

مناقشة الوجه الرابع، وهو تفسير الهرج الوارد في الأخبار بما فعله الولاة. وكذا الوجه الخامس

إنّه بعد اتّضاح فساد هذه الدعوى فلا وجه لتفسير الهرج الوارد في الأخبار بما حصل في عهد هؤلاء الولاة، وإنْ كانوا قد تسبَّبوا في ذلك.

وأمّا الوجه الخامس فلم يظهر وجه التأييد فيه.

مناقشة الوجه السادس، وهو التمسُّك بما ظاهره اجتماعهم في زمنٍ واحد

وقد مرَّ أنّ صاحب الدعوى ينظر إلى الأحاديث بعينٍ واحدة، وبصورة انتقائية. ومرَّ بيان دلالة جملة من الروايات، مثل: حديث: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»[٣٩]، وحديث: «لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة»[٤٠].

دعوى أخرى للكاتب

بعد تفنيد الدعوى السابقة أورد صاحبها دعوى أخرى لتفسير نصوص الاثني فقال: «معنى آخر محتمل: وقد روي الحديث بألفاظ كثيرة، منها ما يعارض ما سبق، لكنه أضعف عند المعارضة، ويصرف الحديث مصارف أخرى، ليس عليها السنّة ولا الشيعة، مثل: «لا يزال هذا الدين قائماً حتّى تقوم الساعة أو يكون اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش» فهذا يصرف معنى الحديث إلى حدوث هذا الأمر قبل قيام الساعة بقليلٍ. وهذا إنْ كان معنى الحديث فهو أكثر احتمالاً من أن يكون يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد ممَّنْ ينصر الله بهم الدين! كما هو متمسّك النواصب بهذا.

ويدلّ على المعنى السابق لفظٌ آخر، وهو: «لا يزال الدين قائماً حتّى يكون اثنا

عشر خليفة من قريش، ثم يخرج كذّابون بين يدَيْ الساعة، ثم يخرج عصابة من المسلمين يستخرجون كنز القصر الأبيض، كنز كسرى وآل كسرى... وأنا فرطكم على الحوض»(٤١).

فهذا اللفظ يدلّ على أنّ هؤلاء الأمراء يكونون قبل خروج الكذّابين (بين يدي الساعة).

فإنْ كان المراد بالساعة هنا الإرهاصات التي تسبق يوم القيامة مباشرةً فليس هؤلاء الاثنا عشر في القرن الأوّل، ولا الثاني، وإنما قبيل يوم القيامة.

وإنْ كان المراد بالساعة العلامات المبكّرة فيكون هؤلاء الاثنا عشر هم ولاة عثمان الذين كانوا سبب الفتنة، وفسد بهم أمر الناس بعد صلاح»(٤٢).

والمناقشة في هذه الدعوى بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّ الكاتب يكرِّر خطأه المنهجي في التعامل الانتقائي مع الأحاديث. وهذا إنْ دلَّ على شيء فهو يدلّ على حالة الإرباك والتخبُّط في التعاطي مع هذه الأحاديث. فهو يركّز في هذه المحاولة فقط على حديث: «لا يزال هذا الدين قائماً حتّى تقوم الساعة أو يكون اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»، ويترك باقي الأحاديث الخالية من هذا الترديد بـ (أو)، والوارد فيها العطف بالواو، كما سنشير لبعضها في المناقشة الثانية. وقد تقدَّم أن الانتقائية والاجتزائية في التعامل مع النصوص خلاف الموضوعية.

المناقشة الثانية: إنّه لا يُراد بـ (أو) في الحديث المذكور الترديد، كما توهَّمه الكاتب، بل يُراد به العطف؛ فإنّ (أو) قد تأتي بمعنى الواو العاطفة، وهذا ما يؤيِّده باقي الأحاديث، مثل: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»(٤٣)، حيث دلّ الحديث على حالة التزامن والملازمة بين قيام الدين وتولّي هؤلاء، بل يؤيِّده نفس الحديث الثاني الذي نقله صاحب المحاولة، أعني قوله: «لا يزال الدين قائماً حتى يكون اثنا عشر خليفة من قريش، ثم يخرج كذّابون بين يدَيْ الساعة، ثم يخرج عصابة من المسلمين يستخرجون كنز القصر الأبيض، كنز كسرى»؛ فإنّه يوافق مفاد باقي النصوص الدالّة على خلافة الاثني عشر ثمّ حصول الهرج بعدهم.

المناقشة الثالثة: إنّا لم نفهم معنى محصّلاً لقوله: «وإنْ كان المراد بالساعة العلامات المبكرة فيكون هؤلاء الاثنا عشر هم ولاة عثمان الذين كانوا سبب الفتنة»؛ إذ أيّ علامة للساعة هذه التي تكون قبلها بأكثر من ألف وأربعمائة سنة؟! إن ما ذكره خلاف الظاهر جدّاً، وما نحسبه إلاّ ضرباً من التخبُّط في تفسير الحديث.

المناقشة الرابعة: إنّه بناء على ما فهمه من المقابلة بين المعنيين فإنّه لا ينبغي اعتبار المعنى الثاني معنى آخر للطائفة الأولى من الأحاديث، بل هو معنى للطائفة الثانية بناءً على حمل (أو) على الترديد. ولذا كان المفترض فنيّاً حلّ التعارض بينهما. وهذا ما لم يقُمْ به صاحب المحاولة، حيث بدا عاجزاً عن تفسير الطائفة الثانية بعد التسليم بصحّة سندها.

الاستنتاج النهائي

اتّضح ممّا سبق عدم صحة الدعويين أو المحاولتين السابقتين للكاتب المذكور في تفسير أحاديث الاثني عشر. والذي نأمله منه ـ وهو كاتبٌ وباحث أكاديمي معروف ـ أن يعيد النظر في هاتين القراءتين لهذه الأحاديث النبويّة القطعيّة، وأن يتمّ التعامل بمنهجٍ أكثر موضوعية وعلمية في تفسير هذه الأحاديث، وبيان مداليلها، ولا سيَّما في مثل هذه الأحاديث التي تتحدَّث عن مستقبل الأمّة الإسلامية، وتحديد مصيرها. وهذا ما يعزِّز صوابية رأي الإمامية في قراءة هذه الأحاديث؛ حيث إن هذه القراءة تبتني على ما يلي:

١ـ اعتبار هذه الأخبار واردة مورد المدح، لا الذمّ. وهذه نقطة مشتركة بين جميع علماء الفريقين الذين تعرَّضوا لشرح هذه الأحاديث، عدا الكاتب المذكور. إلاّ أن المأخذ الأساس على الفريق الآخر هو تطبيقه الأحاديث وإسقاطها على أشخاص ثبت انحرافهم وذمّهم بصورةٍ جزمية لا شَكَّ فيها، من أمثال: يزيد والوليد ونحوهما. وهذا هو الذي دفع الكاتب المذكور إلى الفرار من هذه الإشكالية، لكنّه سقط في إشكالية الانتقائية والاجتزائية في التعامل مع النصوص، كما أوضحناه، فأخفق من هذه الناحية.

٢ـ اعتبار هذه الأخبار صادرة على جهة الإنشاء والتنصيب لهؤلاء الخلفاء الاثني عشر، وليس على جهة الإخبار، كما فهم ذلك علماء الجمهور، حيث قاموا بإسقاطها على واقع الخلافة والخلفاء الذين تلَوْا عصر النبيّ‍ﷺ، ولكنهم اضطربوا وتخبطوا في تفسيرهم هذا اضطراباً كبيراً حدا بالبعض منهم للاعتراف الصريح بالعجز عن تفسير هذه النصوص وفهمها؛ لأن تفسيرها بواقع الخلافة يعني إعطاء الشرعية لكلّ مَنْ تولّى الخلافة من الفَجَرة والمجرمين الذين وصلوا إلى سدّة الخلافة، من أمثال: يزيد ونحوه. ولذا حاول البعض من علماء الجمهور التخلُّص من هذا الإشكالية الكبيرة لتنزيه ساحة النبوّة من إرادة أمثال هؤلاء، فاختار كون المراد بهم العدول خاصّة، ولكنّه وقع في إشكالية الترجيح بلا مرجِّح؛ إذ العدول على مبنى القوم كثرٌ ـ على امتداد الدولة العباسية والعثمانية وإلى عصرنا الحاضر ـ، فيدخل فيهم أمثال الرشيد ونحوه ـ ممَّنْ يعتبرونه من ولاة الأمر ـ، مع أنهم لم يذكروه. وعليه فما المعيار في مثل هذا الاختيار والانتخاب؟ وما الدليل على إرادة هؤلاء فقط دون غيرهم بحديث الرسولﷺ؟ وهل يمكن الجزم بشيءٍ من ذلك أم هو محضّ التخرُّص والرجم بالغيب؟ هذه أسئلةٌ يجب أن تجيب عليها تفاسير القوم وقراءاتهم لهذه الأحاديث.

إنْ قلتَ: إن ظاهر الأحاديث تصدّي هؤلاء الاثني عشر للخلافة بالفعل، في حين أن الأئمةعليهم السلام لم يحكموا بالفعل، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسنعليه السلام. قال ابن كثير بعد نقله روايات الاثني عشر: «وهؤلاء غير الذين تقول بهم الشيعة؛ لأنهم ملكوا، وأئمة الشيعة لم يملكوا»[٤٤].

قلتُ: إنّ هذه الأحاديث واردة في مقام الإنشاء والأمر والنصب، لا الإخبار والإعلام، فهي ـ نظير: قولهﷺ: «الناس تبعٌ لقريش» ـ أمرٌ بصيغة الخبر، أي ائتموا بقريش وكونوا لهم تَبَعاً، ونظير: قولهﷺ أيضاً: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، فإن المراد به الحكم والأمر باتباعهم، كما صرّح به بعض الشرّاح على مسلم في هذين الحديثين[٤٥].

المؤيِّدات لصدور الأحاديث بنحو الإنشاء

إن أهمّ إشكالية بين المدرستين تكمن في فهم أحاديث الاثني عشر. فقد

حملت مدرسة الخلافة هذه الأحاديث على جهة الإخبار عن واقع الخلافة الذي أعقب حياة النبيّ‌ﷺ، ولذا استبعدوا أهل البيت‌عليهم السلام من دلالتها؛ لأنهم لم يتحمّلوا أعباء الخلافة السياسية. بينما ذهبت مدرسة أهل البيت‌عليهم السلام إلى حملها على الإنشاء والتنصيب، فهي عندهم على غرار الأحاديث التي تحدَّثت عن أن الخلافة في قريش، وأنه لو بقي اثنان فلا بُدَّ أن تكون الخلافة فيهم. فإن هذه الأحاديث وإنْ كانت واردة بنحو الجملة الخبرية، ولكنّها يُراد بها الإنشاء، كما صرح به بعض علماء الجمهور. فقد ورد في هامش صحيح مسلم، تعليقاً على ما رواه مسلم: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، ما نصّه: «واستُشكل بأن ظاهر الحديث يدل على بقاء هذا الأمر في قريش، وانتفائه عن غيرهم، مع أنه قد خرج عنهم واستقرّ في غيرهم، فكيف يكون خبره مطابقاً للواقع؟ وقد أجيب عنه بعدّة أجوبة، أوردها في الفتح ـ أي فتح الباري ـ، منها: إن المراد بالحديث الأمر، وإنْ كان لفظه لفظ الخبر، وهو ما استظهره ابن حجر. ويقرب منه ما قاله القرطبي، من أن الخبر فيه خبر عن المشروعية»(٤٦). وعلى أيّ حال فإن الشواهد الدالة على الإنشاء والتنصيب عبارة عمّا يلي:

أولاً: إن المعطيات الروائية المستفادة من حديث الثقلين ـ الدالّ على استمرار الإمامة في أهل البيت‌عليهم السلام حتّى ورودهم مع القرآن على الحوض ـ، ومن حديث أن الخلافة لا تخرج من قريش حتّى قيام الساعة، ومن أحاديث الاثني عشر خليفة الدالة على استمرار الخلافة فيهم حتّى حصول الهرج والمرج قبل قيام الساعة، ومن حديث أن مَنْ مات وهو لا يعرف إمام زمانه فميتته ميتة جاهلية، مضافاً لرواياتنا الخاصة في أن الأرض لا تخلو من حجّة، كلّ هذه المعطيات تؤكِّد عدم خلوّ الأرض من الخلافة القرشية واستمرارها، والحال أن حمل أخبار الاثني عشر على جهة الإخبار يلزم منه خلوّ الأرض من الخلافة القرشية بموت آخر خليفةٍ أموي أو عباسي افترضناه في المحاولات السابقة، فلا بُدَّ من حملها إذن على الإنشاء. غاية الأمر أنه قد منع مانعٌ من تحقُّق متعلَّق هذا الإنشاء، وهو الخلافة التي نصّب النبيّ‌ﷺ خلفاءها بالعدد تارةً، وبالصفة أخرى، ككونهم من قريش، ومن هاشم، وبالاسم واللقب ثالثة، فهذه

الخلافة هي على غرار الخلافة المنشأة بحديث: إن الخلافة في قريش، التي لم تتحقّق لاعتراض المانع باعتراف الخصم. فكلّ ما يجيب به الخصم في تلك الأحاديث نجيب عنه نحن في هذه الأحاديث.

ثانياً: إنّ الخلافة القرشية الواردة في أحاديث الاثني عشر، وكذلك في حديث: إن الخلافة في قريش لا تخرج منها، وأن الناس تَبَع لها، هي خلافةٌ واحدة لا يمكن تفكيكها. وقد تقدَّم تصريح بعض أعلام الجمهور ـ لمّا لاحظوا انقطاع الخلافة القرشية بعد الحكم العباسي إلى اليوم ـ أن هذه الأحاديث وإنْ جاءت بصورة الجملة الخبرية، إلاّ أن المراد بها الإنشاء والتنصيب. وعليه فإذا كانت هذه الأخبار صادرة بنحو الإنشاء فكذلك أحاديث الاثني عشر جاءت على نهج الجملة الخبرية، والمراد بها الإنشاء. وهذه أقوى قرينة على دعوى التنصيب.

ثالثاً: إن الاهتمام البالغ من النبيّ‌صلى الله عليه وآله في إبلاغ فكرة الاثني عشر، وبصورة مكرَّرة إلى الأمّة، يدل على أن لهؤلاء الاثني عشر دوراً وشأناً في الدين، وفي مستقبل الرسالة والأمّة. فأمرهم خطير يتناسب مع هذا الاهتمام البليغ من صاحب الرسالة. وحينئذٍ يُطرح هذا السؤال: لا يخلو أن يكون هذا الإخبار إمّا هو ذمٌّ وتحذير للأمة منهم، أو مدحٌ وتبشير بهم. فإنْ كان مدحاً فكيف يدخل فيهم الظلمة؟! وإنْ كان ذمّاً فماذا نفعل بالمواصفات المادحة الدالّة على اعتزاز الإسلام بهم؟!

وجواباً على ذلك نقول: لا شكَّ أنه للمدح. ولكنّ الكلام في التفسير. فلا بُدَّ أن نجد ثلّة صالحة تنطبق عليهم تلك المواصفات المادحة. وحيث لا توجد ثلّة حكمت بهذه المواصفات فلا بُدَّ أن يكون على وجه الإنشاء، لا الإخبار.

ويمكن تقريب هذا الوجه بعبارةٍ أخرى فنقول: إن الخصوصيات الواردة بشأن هؤلاء الاثني عشر في الأحاديث الواردة بشأنهم غير منطبقة على غير أئمة أهل البيت‌عليهم السلام، لا من جهة العدد، ولا من جهة اعتزاز الإسلام بهم، ولا من جهة استمرار الخلافة فيهم حتّى حصول الهرج والمرج، ولا من جهة صلاحيّتهم وكفاءتهم، ولا من جهة كونهم من بني هاشم وعترة النبيّ‌صلى الله عليه وآله، ولا من سائر الجهات الأخرى والمواصفات والخصوصيات الواردة في أحاديث الفريقين. وعليه فإذا لم يكن للأحاديث معنى بناءً

على الإخبار فلا بُدَّ أن تكون صادرة على جهة الإنشاء، وإلاّ كانت مهملةً ولا محصّل لها.

رابعاً: لقد فُسِّر قول النبي‏ﷺ: «إن هذا الأمر لا ينقضي» عند علماء الجمهور بعزة الإسلام والدين وصلاح المسلمين، وليس بالحكم والإمارة(٤٧). كما روي من طرقنا ما يعضد ذلك عن الإمام عليّ بن الحسين‏ع قال: قال رسول الله‏ﷺ: «إن هذا الأمر يملكه بعدي اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين‏ع...»(٤٨). ولا شَكّ أن المراد بقوله: «إن هذا الأمر يملكه بعدي» أمر الدين الذي كان بيد الرسول‏ﷺ، فهو لِمَن بعده من الأئمّة، وليس المراد به أمر الحكم فقط.

خامساً: إنه قد روى أبو داوود من حديث سفينة، الذي صحَّحه ابن حِبّان(٤٩): «الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»(٥٠). وكذلك ما رواه أبو داوود أيضاً: «تدور رحى لخمس وثلاثين سنة أو ستّ وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإنْ يهلكوا فسبيل مَنْ هلك، وإنْ لم يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين عاماً»(٥١). فإن هذين الخبرين قرينة قوية على إرادة التنصيب في أحاديث الاثني عشر الدالّة على استمرار الخلافة إلى قيام الساعة، وليس انقطاعها إلى ثلاثين سنة.

الختام

في الختام ندعو الباحثين إلى إعادة النظر في قراءة التراث الروائي قراءة مجرّدة وموضوعية، بعيدة عن التعصّب والتحيّز المذهبي، ولا سيَّما أحاديث الأئمة الاثني عشر، المقطوع بصدورها، والتي كان يُراد لها أن تكون مناراً للأمّة؛ لضمان مسيرتها، ولكنَّها للأسف وقعت موضعاً للتمحُّل وللقول بغير علم والرجم بالغيب في تفسيرها وبيان مقاصدها، ممّا قد يكون ـ أحياناً ـ استخفافاً بحديث النبيّ‏ﷺ، من حيث يشعر القائل بذلك أو لا يشعر، ولكنّ هذا لا يمنع من تقديم محاولات وقراءات جديدة في هذه الأحاديث. ونسأل الله السداد في القول والعمل، والحمدُ لله أولاً وآخراً، وصلّى الله على محمد وآله.

الهوامش

(١) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، كتاب الأحكام، باب ما قبل باب إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة.

(٢) البداية والنهاية ٦: ٢٤٨.

(٣) الغيبة: ١٢٠، باب٦، ح٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع قريش.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) مسند أحمد ٥: ٨٧.

(٩) كفاية الأثر: ٥١، باب٦، ح٣.

(١٠) مسند أحمد ١: ٣٩٨.

(١١) كفاية الأثر: ٢٣، باب٢، ح٢.

(١٢) المعجم الكبير ٢: ٢٥٦.

(١٣) المصدر السابق ٢: ٢٨٦، ح٢٠٧٣.

(١٤) المناقب ١: ٢٩١.

(١٥) الطرائف في معرفة المذاهب: ١٧٢، ح٢٦٩، نقلاً عن تفسير السدّي.

(١٦) كنز العمال ١٢: ٣٤، ح٣٣٨٦١.

(١٧) إعلام الورى: ٣٨٤.

(١٨) فرائد السمطين ٢: ٣١٢، السمط الثاني، باب٦١، ح٥٦٢.

(١٩) ينابيع المودة ٣: ٣٩٥، باب٩٤، ح٤٦.

(٢٠) فرائد السمطين ٢: ٣٢١، السمط الثاني، باب٦١، ح٥٧٢.

(٢١) مع الشيخ عبد الله السعد في الصحبة والصحابة: ١٤١.

(٢٢) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) صحيح مسلم ٦: ٤.

(٢٥) صحيح البخاري ٤: ١٥٥.

(٢٦) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٢٧) المصدر السابق: ٢.

(٢٨) صحيح البخاري ٨: ٨٨.

(٢٩) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٣٠) البداية والنهاية ٦: ٢٥٠.

(٣١) مسند أحمد ٣: ٩٧.

(٣٢) تاريخ مدينة دمشق ٢٩: ١٦٠.

(٣٣) صحيح البخاري ٨: ١٢٧.

(٣٤) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) مع الشيخ عبد الله السعد في الصحبة والصحابة: ١٤٣.

(٣٧) الكشاف ١: ٥٩٦.

(٣٨) لوامع العقول، المعروف بـ (شرح رموز الأحاديث) ٥: ١٥٠.

(٣٩) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) البداية والنهاية ٦: ٢١٥.

(٤٢) مع الشيخ عبد الله السعد في الصحبة والصحابة: ١٤٥.

(٤٣) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٤٤) تفسير القرآن العظيم ٣: ٣١٢.

(٤٥) انظر: حاشية بعض المعلّقين على صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة قريش.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، تعليقة الآبي والشارح على مسلم.

(٤٨) كفاية الأثر: ١٦٥، باب٢٤، ح٣.

(٤٩) صحيح ابن حِبّان ١٥: ٢٩٣.

(٥٠) سنن أبي داوود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.

(٥١) المصدر نفسه.

وقفةٌ على تعقيدات رواية الحديث الشريف

د. الشيخ حامد الإصفهاني(*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

تمهيد

هناك رؤيتان في ما يتعلق بدائرة أحكام الدين الاجتماعية، وهما: الرؤية الدينية الداخلية؛ والرؤية الدينية الخارجية. وفي الرؤية الدينية الداخلية لا مناص لنا من مواجهة آفات الرجوع إلى الحديث في دائرة المسائل الاجتماعية؛ إذ إن ما يقرب من ٩٩٪ من السنة الشريفة ـ التي هي المصدر الثاني في التشريع ـ عبارة عن أحاديث الآحاد (غير متواترة)، وهذا يضطرّنا إلى إعادة النظر في النصوص. إن الروايات المتواترة ـ الأعمّ من القولية أو الفعلية ـ نادرة، وخاصّة في دائرة المسائل الاجتماعية؛ فإنْ استطعنا تشخيص الآفات وتحديد المخاطر الكامنة في الاستناد إلى الروايات المتعلّقة بالمسائل الاجتماعية، وتلمسنا الطريق إلى التعاطي معها بالشكل الصحيح، فإن المنحى الاستنباطي سوف يتغيّر أحياناً. وعليه فإنني ـ بعد تعداد الآفات ـ سأعمد إلى إيضاح الطرق المتعدّدة في مواجهتها. وفي نهاية المطاف سأدلي بالحصيلة النهائية لهذا البحث.

إن لحجية الرواية حيثيتين، وهما: الحيثية الثبوتية؛ والحيثية الإثباتية.

أما الحجية الثبوتية فهي رهنٌ بالاطمئنان بصدور الحديث عن المعصومﷺ، وتحصل هذه الطمأنينة من طرق مختلفة، كأنْ يكون الشخص قد سمع الرواية من المعصومﷺ بنفسه مباشرة.

وأما الحجية الإثباتية فتحصل من الطرق غير الحضورية.

(*) باحثٌ وأستاذ في مجال علم الحديث والنقد الروائي والسندي.

والمقدور لنا هنا هو الحجية الإثباتية؛ لانسداد الطريق الثبوتية أمامنا. وعليه فإن بحثنا هذا ناظر إلى الحجّية الإثباتية فقط.

إن الاستناد إلى الأحاديث في دائرة الحقوق الاجتماعية يحتوي على مشاكل خاصّة، لا نواجهها في المسائل العبادية والأخلاقية. ففي ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية هناك تشبّث من قبل العقلاء بمدركاتهم وتجاربهم الخاصة، وعليه لا يستطيع هؤلاء العقلاء التسليم لأيّ حكم يتعارض وهذه الإدراكات الخاصّة. وعليه فإن التسامح وغضّ الطرف الذي نشهده تجاه بعض الأحكام الفردية لا يمكن مشاهدته هنا؛ وذلك لارتباط ما نحن فيه بحقوق الناس. وبطبيعة الحال فإن المشاكل المتعلّقة بالاستناد إلى الحديث في الدائرة الاجتماعية لا تختص بهذه الدائرة، ولكن حيث إن التبعات الناجمة عن الاستناد إلى الحديث في هذه الدائرة ترتبط بأرواح الناس وأموالهم وأعراضهم فإنها ستحظى بأهمّية خاصة.

وفي ما يلي سوف أشير إلى سبع مشاكل هامة، وهي مبثوثة في الكتب الأصولية والفقهية، وقد ذكرها العلماء واقترحوا حلولاً لكلّ واحدة منها.

فمثلاً: نجد أن العلماء من خلال تأسيس بعض الأصول العقلائية، من قبيل: أصل «عدم الزيادة» أو «عدم النقيصة» يعمدون إلى اعتماد رواية خاصة، ويصدرون الحكم بكلّ بساطة. بَيْد أن المرء حين يأخذ جميع هذه الآفات والمشاكل بنظر الاعتبار جملة واحدة يسعى إلى التفكير بطرق أساسية لحلّ هذه المشاكل. فهل يمكن من خلال أصل عملي واحد أو أصلين عمليّين تجاهل جميع هذه المشاكل، وإصدار أحكام بالإعدام ومصادرة الأموال وما إلى ذلك؛ لمجرّد الاستناد إلى روايات الآحاد التي هي عرضة لكلّ هذه الآفات والمشاكل؟ هل هناك أصلٌ يمكنه إلغاء جميع المشاكل التي تكتنف الاستناد إلى رواية واحدة؛ لكي نتمكّن من إصدار الأحكام المشدّدة والمغلّظة استناداً إلى تلك الرواية بنفسٍ مطمئنة؟ وهذا هو مكمن السرّ في تفريقنا بين دائرة الأمور الاجتماعية ودائرة الأمور العبادية، فإن المسألة في الأمور الاجتماعية تتّصل بدماء الناس وأرواحهم وأعراضهم، وإن الخطأ في دائرة الأمور العبادية؛ بسبب الاستناد إلى رواية واحدة، لا يؤدّي إلى نتائج كارثية كتلك

التي تترتّب على المسائل الاجتماعية. وإليك بيان هذه المشاكل على النحو التالي:

أولاً: إن رواية الحديث ـ عند الشيعة وعند السنة على السواء ـ في القرنين الأولين كانت تتمّ في الغالب مشافهة. وإن الاختلاف بين الشيعة وأهل السنّة حول مسألة الكتابة لا يتنافى مع هذه الحقيقة؛ فالشيعة يقولون كان هناك تدوين للسنة، بَيْد أن هذا التدوين لم يكن شاملاً بحيث يستوعب جميع الروايات، وإذا كان هناك تدوين فقد كان بين مرحلة التدوين وبين مرحلة السماع فترة زمنية طويلة. فلم يدَّعِ أحد أن عملية التدوين كانت تتمّ بُعَيْد السماع مباشرة، بل قد ادُّعي العكس، وفي الحدّ المتوسط كانت الفترة التي تتخلَّل عملية التدوين والسماع أسبوعاً كاملاً في الحدّ الأدنى، حيث صرّح أكثر علماء الشيعة، كوالد الشيخ البهائي، والشهيد الثاني في علم الدراية، بأن إمكانات الكتابة في صدر الإسلام لا يمكن مقارنتها بالإمكانات المتوفّرة في عصرنا. لقد كانت أدوات الكتابة من الأقلام والمحابر وغيرهما بحيث تستغرق عملية الكتابة فترةً طويلة، حيث لم تكن هناك أقلام حبر، ولا مسجلات صوتية، وما إلى ذلك. إنما كانت الأدوات عبارة عن ريشة أو قصبة تغمس في دواةٍ ليكتب بما تحمل على رأسها من حبرٍ على الجلود أو الأخشاب. وعليه نادراً ما كان يتّفق تدوين الحديث مع سماعه مباشرة.

ولا يخفى ما للنقل الشفهي من مشاكل، من قبيل: النسيان، وثقل السامعة، والخطأ في السماع والتلفّظ، وما إلى ذلك من المعضلات، بمعنى أن هناك من الناس مَنْ لا يستطيع النطق ببعض الحروف بشكلٍ صحيح، وهناك من الناس مَنْ يبدّل الكلام المسموع بكلامٍ أقرب إلى ذهنه.

ومن ناحية أخرى نعلم أنه حتّى ما قبل تدوين الكتب الأربعة ـ عند الشيعة ـ والصحاح الستّة ـ عند أهل السنة ـ كانت الغلبة في رواية الحديث للمشافهة، وإنّ التدوين جاء في فترةٍ لاحقة.

ثانياً: إن الحروف العربية لم تنقط إلاّ في القرن الثالث أو الثاني. وهذه الحقيقة تعكس مشكلة لا يمكن الاستهانة بها. فقد كان المسلمون الأوائل يعتبرون تنقيط القرآن بدعة، وكان أمر تنقيط كلمات القرآن شبيهاً بظاهرة ترجمة القرآن في

العصور القريبة. فالنقطة إنْ حضرت تحوّل المحرم إلى المجرم، وإنْ رفعت تحوَّل المجرم إلى المحرم. فلولا النقطة أنّى للقارئ أن يعرف المعنى المراد؟! وكيف يمكن له التمييز بين السبعة والتسعة، أو العكس؟ ومن هنا نشأت مشكلة تحديد سنّ البلوغ، فإننا لولا التنقيط يمكن لنا قراءة السبعة تسعة، وقراءة التسعة سبعة. وهل يجب أن نضع بين المصلّي الرجل وبين المرأة ـ إذا أمّ جماعة النساء ـ حائلاً أم يكفي أن يبتعدْنَ عنه بمقدار شبر؟ إنّ هذا يتوقف على التفريق بين الشبر والستر الوارد في الرواية التي تبين حكم إمامة الرجل لجماعة النساء، حيث اشترط أن يكون بينه وبينهن (سىر)! فهل المراد هو (شبر) أو (ستر)؟! وما إلى ذلك من الاختلافات الأخرى الناشئة عن هذه الظاهرة. وإن أكثر النسخ البدل معلولةٌ لهذه العلة.

وعندما عقد العزم على مباشرة التنقيط لم يكن هناك من طريق في الكثير من الكلمات سوى الاجتهاد البحت. وعليه فإن الذي بلغنا إنما هو خليطٌ من الاجتهاد والظنّ والحدس والخطأ في القراءة والتصحيف.

ثالثاً: مشكلة «النقل بالمعنى». فقد أجاز المحدِّثون والرواة من الشيعة والسنّة النقل بالمعنى. وقد روى المجلسي روايات يسأل فيها الراوي الإمام‰ عن حكم نقل مضمون كلامه إذا تعذّر حفظ أصل الألفاظ؛ فيجيبه الإمام: «إذا أردت المعنى فلا بأس».

ومن هنا ذهب السيد البروجرديرحمه الله وبعضٌ آخر من العلماء إلى اعتماد القدر المشترك بين الروايات؛ إذ لم يعتبروا خصوصية للألفاظ. كما كان الوحيد البهبهاني يحتاط في مسألة تقديم وتأخير الألفاظ، ويقول بأنه ليس على يقين من أن هذا اللفظ كان متقدّماً أو متأخّراً في نصّ كلام الإمام‰.

رابعاً: مشكلة الوضع والتدليس. وهي مشكلة جديرة بالملاحظة والتدبّر، سواء في الجوامع الحديثية الشيعية أو كتب أهل السنّة. وفي حدود تتبُّعي وجدت أن جميع المحدِّثين وغير المحدّثين في المرحلة الأولى يعترفون بوجود الوضع في روايات الشيعة.

ومن ذلك ما قاله الشيخ الصدوق في كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه»: هناك روايات تقول: إن عبارة «أشهد أن أمير المؤمنين عليّاً ولي الله» من وضع الغلاة ـ لعنهم

الله ..

وقال الشعراني في كتاب «المدخل إلى عذب المنهل»: نحن على يقين من أن في كلّ ألف حديث هناك خمسين حديثاً موضوعاً. ثم قال: هناك في الاستبصار خمسون ومئتان وألف باب، وإن هناك في كلّ باب حديثاً واحداً في الحدّ الأدنى لا يمكن نسبته إلى الإمام. وقد اعتبر مصحّح الكتاب هذا الكلام من الشعراني مبالَغاً فيه، حيث قال: «العهدة على المؤلِّف».

وقال السيد الخوئي‏‏ : هناك في أصول الكافي روايات لا يمكن إسنادها إلى المعصوم‏ قطعاً. كما أشار الآخرون إلى ظاهرة الوضع.

فهي حقيقة لا يمكن لأحدٍ أن ينكرها، وإنْ كان هناك من كلام فهو يقتصر على بيان هذه الظاهرة من الناحية الكمّية والكيفية، بعد الإيمان بأصل ثبوتها.

خامساً: مشكلة وضع النُسَخ. فإن أغلب نسخ الكتب الروائية التي وصلت إلينا لم تكن بخط المؤلِّف نفسه، بل هي استنساخ عن مخطوطته. وعملية الاستنساخ لها مشاكلها، ومنها: الوضع والدسّ والتصحيف والخطأ في القراءة، أو استحالة القراءة. وإنّ أقدم مخطوطة لكتاب الكافي أمكن لنا العثور عليها في دار الحديث ترقى إلى القرن السادس، وهي لا تشتمل على جميع مادّة الكافي، وإنّما تحتوي على بعضها.

إن من مشاكل الاستنساخ التي أشار إليها بعض المحقّقين والمصححين هي التغييرات العقائدية. وهذا التعبير قد استعمله الأستاذ شفيعي كدكني في مقالٍ له منشور في مجلة بهارستان، إذ يقول: أحياناً يبادر الناسخون إلى كتابة النصّ بشكلٍ ينسجم مع عقائدهم. ثمّ مثّل لذلك بكتاب منطق الطير، لمؤلِّفه العطّار النيسابوري. وقال: لقد كان العطّار يثني في مؤلَّفاته على جميع الخلفاء، غير أن مختلف النسخ قد احتوَتْ على تغيير كمّي وكيفي. وإنّ هذا التغيير كان في كلّ منطقة، بحيث ينسجم والعقائد السائدة في تلك المنطقة التي تمّ العثور فيها على تلك النسخة.

إن العقيدة التي يتبنّاها الناسخ كانت تتسلَّل إلى الكتاب الذي يستنسخه. ومن النماذج على ذلك روايات تحريف القرآن المرويّة في الكافي. ففي واحدةٍ من نسخ

الكافي هناك رواية تقول: إنّ سبعة آلاف آية تعرَّضت للتحريف. وفي نسخةٍ أخرى نجد هذا العدد يرتفع إلى سبعة عشر ألف آية. ويتّضح من ذلك أن النسّاخ قد أقرّوا ما يناسب عقيدتهم. وبطبيعة الحال قد تحتوي نفس الرواية على مشاكل أخرى، من قبيل: سائر روايات التحريف، المشتملة على مشاكل سندية.

سادساً: مشكلة الإسناد والمسائل الرجالية. فمتى بدأ الاهتمام بتسجيل الأسانيد؟ وقد طرح المستشرقون هذا التساؤل أيضاً، وقدَّموا بعض الإجابات عنه. ثم إننا نفترض أنّ ذلك كان ثابتاً منذ البداية، بَيْد أن المشكلة الرئيسة تكمن في أننا نعمل على تقييم هذه السلاسل السندية اعتماداً على توثيقات علماء الرجال، في حين أن سند هذه التوثيقات في نفسه مرسَل، بمعنى أن النجاشي مثلاً عندما يقوم بتوثيق شخصٍ يكون توثيقه له مرسَلاً؛ إذ لا يذكر سنده، كما أنه لم يكن مباشراً حتّى يكون توثيقه حسّياً.

وقد ذكر السيد الخوئي هذا الإشكال أيضاً، ثمّ أجاب عن ذلك بأننا على اطمئنان من أنه منذ عصر الإمام الصادق عليه السلام إلى عصر النجاشي قد تمّ تأليف أكثر من مئة كتاب رجالي، وإنّ هذه الكتب هي التي شكَّلت مستنداً للنجاشي. إلا أن هذه الإجابة غير مقبولة؛ إذ يمكن لشخصٍ أن يتساءل: من خلال هذا التبرير يمكن تبرير الإرسال في الحديث نفسه أيضاً، بأن يقال: منذ عصر الطوسي إلى عصر الإمام الصادق عليه السلام تمّ تدوين مئات الأصول، وإنّ الشيخ الطوسي قد اعتمد عليها. وإذا كان الإرسال في السند لا إشكال فيه فلماذا يكون هناك إشكالٌ في الحديث نفسه؟ إن مشكلة الإرسال في الإسناد والتوثيقات مشكلةٌ جادّة. وللأسف الشديد لم تحظَ بالاهتمام المناسب.

سابعاً: إن الشيعة وأهل السنّة قد أذعنوا في الجملة بأن للمعصوم ـ غير حيثية الوحي والإخبار عن الوحي ـ حيثيّتين أخريين أيضاً، وهما عبارة عن: الحيثية الفردية؛ والحيثية الحكومية. أما الحيثية الفردية فتشمل أموراً من قبيل: أكل الطعام، والمشي، واختيار الزوجة، وما إلى ذلك. وأما الحيثية الحكومية فهي عبارة عن الأحكام التي تصدر أحياناً من أجل حلّ المشاكل، وهي ترتبط بالأوضاع والشرائط الخاصة.

والمشكلة الكامنة هنا أن هذه الحيثيات لم يتمّ التمييز بينها. فنحن لا نعلم أيّ سلوك هو سلوك حكومي، وأيّ سلوك هو ـ على حدِّ تعبير الشهيد الصدر ـ سلوك تبليغي يصدر عن الإمام باعتباره مبلِّغاً عن الله.

إن مشاكل الاستناد إلى الحديث لا تقتصر على هذه المشاكل السبعة وحدها، بل ربما كانت هناك مشاكل أخرى، بَيْد أن عمدة المشاكل هي هذه المشاكل السبعة.

وإن فقهاءنا وعلماء أصولنا قد توسَّلوا في مواجهة كلٍّ من هذه المشاكل بأحد الأصول العقلائية، واكتفوا به في حلّ المشكلة.

بَيْد أننا إذا سألنا نبيهاً، وقلنا له: إن لدينا نصّاً يحتوي على هذه المشاكل، فهل هناك أصلٌ يمكنه أن يحلّ جميع هذه المشاكل؟ سيجيب بالنفي. فكيف يسوغ لنا أن نحكم على شخصٍ بالقتل أو العقوبة استناداً إلى نصوص لم نتمكَّن حتّى الآن من رفع هذه المشاكل عنها؟! وهل يمكن رفع هذه المشاكل أساساً؟! إننا نروم إصدار حكم انطلاقاً من هذه النصوص، فكيف نقوم بذلك؟! فمثلاً: في مسألة دية القتل في الأشهر الحرم، هناك روايتان في أصول الكافي ذات سندٍ واحد، واحدةٌ تقول: «تغلّظ الدية»، والأخرى تقول: «تغلّظ العقوبة»؛ فإنْ عملنا بالأولى وجب على الجاني ـ طبقاً للحسابات الحديثة ـ أن يدفع زيادة تقدَّر بخمسة عشر مليون تومان. وبناءً على الرواية الثانية وجب على الجاني أن يدفع دية بنفس المقدار، مع إضافة عقوبة أو مجازاة خاصّة غير الدية. بمعنى أن تغييراً طفيفاً في اللفظ قد تسبَّب بإصدار حكمين مختلفين، ويتعين على المجرم طبقاً لأحدهما أن يدفع زيادة تقدَّر بثلث الدية الاعتيادية، وهي تبلغ الآن أكثر من خمسين مليون تومان.

لقد ظهرت بإزاء هذه المشاكل اتجاهات مختلفة. وإنّ هذه الاتجاهات عموماً هي نفسها التي نشأت في مواجهة خبر الواحد. وأهمّ هذه الاتجاهات عبارة عن:

الاتّجاه الأول: طريقة أهل الحديث، حيث كانوا يتجاهلون هذه المشاكل ويأخذون بخبر الواحد على إطلاقه. وبطبيعة الحال كانت لهم ملاحظاتهم، ولكنّهم كانو في المجموع يذعنون لمفاد خبر الواحد، سواء في الفقه أو غير الفقه (التاريخ

والعقائد وعلم الاجتماع وما إلى ذلك)، دون تفريق.

وقد اتضح هذا الاتجاه في المراحل اللاحقة، وتحوّل في القرن الثاني عشر والثالث عشر إلى تيّار واسع في الحوزات الشيعية.

الاتّجاه الثاني: وهو الاتّجاه البغدادي، بزعامة الشيخ المفيد والسيد المرتضى. ثم تلاهما ابن إدريس ليبلغ بهذه المدرسة مرحلة الازدهار. إنّ هذه الجماعة لم تولِ خبر الواحد اعتباراً، بل قال ابن إدريس في مقدمة السرائر: «ما هدم الإسلام إلاّ هي [أخبار الآحاد]».

وقد تمّ تعديل هذه المدرسة الأصولية على يد الشيخ الطوسي. فقد تعرَّض الشيخ في «عُدّة الأصول» لهذا الموضوع، واختار منه مبنىً معتدلاً. ثمّ جاء بعد ذلك دور العلاّمة الحلّي ليجعل هذه النظرية أكثر نضجاً.

الاتّجاه الثالث: هو الاتّجاه التفكيكي، حيث يتمّ التفكيك بين الروايات الفقهية والرويات الاعتقادية. وهذا هو الاتّجاه المشهور بين الأصوليّين من الشيعة، كالشهيد الأول والشهيد الثاني والشيخ الأنصاري.

وطبقاً لهذا الاتّجاه لا يكون خبر الواحد في العقائد معتبراً، وأما في الفقه فهو معتبر.

الاتّجاه الرابع: اتجاه متطرِّف يتبنّاه عددٌ من مشاهير علماء أهل السنة، وهناك نزرٌ قليل من الشيعة يقولون به أيضاً. إنّ هذا الاتجاه ينكر الحديث بالمطلق. ودافعه إلى ذلك هو هذه الإشكالات التي ذكرنا بعضها آنفاً. وقد عُرِفَتْ الجماعة التي تبنَّت هذا الاتجاه بين أهل السنة بـ «القرآنيّون»، وهم تيّار آخذٌ بالاتساع والانتشار. وقد ظهر أول الأمر في الهند، ثمّ واصله بعض العلماء المصريين. وتمثِّل هذا الاتجاه مؤلَّفات من قبيل: «القرآن كفى مصدراً للتشريع»، أو «الإسلام هو القرآن وحده».

الاتّجاه الخامس: اتّجاه العلامة الطباطبائي؛ إذ يقول بعدم حجية خبر الواحد في غير الفقه، فلا يكون خبر الواحد معتبراً عنده في مجال العقائد والتاريخ والأمور الطبيعية، وما إلى ذلك من العلوم غير الفقهية، وإنما هو معتبر في الدائرة الفقهية فقط.

الاتّجاه السادس: اتّجاه موجودٌ في كتبنا الفقهية على نحو ضمني، وهو يعود إلى عدد من الفقهاء المعاصرين، كالسيد أحمد الخوانساري في جامع المدارك، والشيخ شمس الدين في فقه الإمام الصادق، والشيخ يوسف صانعي. حيث يتعامل هذا

الاتجاه مع خبر الواحد في ما يتعلَّق بالدماء باحتياطٍ شديد.

فمثلاً: نجد الشيخ محمد جواد مغنية في فقه الإمام الصادق يمثِّل بمسألة الزنا بذات المحرَم. وحكم الزنا بالمحرَم هو القتل، وإنْ لم يكن محصناً، وفي غير المحرم يجلد في المرة الأولى، والقتل عند تكرار الموبقة. وأما بالنسبة إلى الزنا بذات المحرَم فهو القتل من المرّة الأولى. ودليلهم على ذلك رواية لم يتَّضح منها ما إذا كان المراد من المحرم هو المحرم السببي أو النسبي. ذهب المشهور إلى العمل بإطلاق الرواية، ورتَّب حكم القتل على القرابة السببة والنسبية على السواء. إلاّ أن أمثال السيد الخوانساري يقولون: حيث إن الموضوع هنا يتعلَّق بالدماء فإن الاحتياط يلزمنا بالاقتصار على القدر المتيقَّن، وهو المحرَم النسبي. وقد نقل السيد الخوانساري هذا الكلام في بحثٍ تحت عنوان «يُقتل في الرابعة أو الثالثة»، من كتاب جامع المدارك. كما يذكره الشيخ يوسف صانعي في بحث اختلاف دية الرجل والمرأة على هامش الرواية. وشبيهٌ بذلك ما قاله الشيخ في التبيان، حيث يقول في تفسير آية النبأ: «في ما يتعلَّق بموضوع «الردّة» لا يمكن الاعتماد على خبر غير الفاسق، فما ظنّك بخبر الفاسق!»[1]. وعليه يتبيَّن أن هذا الموضوع كان هاماً بالنسبة له. ففي موضوع مثل الردّة هناك عقوبة مشدَّدة، وعليه لا ينبغي التعويل فيها على مثل خبر الواحد.

يبدو لي أن علينا الاحتياط في دائرة المسائل الاجتماعية والحقوقية للناس، سواء في الدماء أو الأموال أو الحرّيات المدنية، بمعنى أنه يتعيّن علينا توسيع دائرة الاحتياط الذي دعا إليه السيد الخوانساري. كما أن سيرة العقلاء قائمة على الاحتياط إذا كان الأمر متعلّقاً بالدماء أو الحقوق البديهية للناس، حتّى إذا كان المستند صحيحاً أو موثوقاً من الناحية الفقهية. وفي الواقع فإنّ الاستناد إلى خبر الواحد في الأمور الهامّة بعيدٌ عن الاحتياط.

الهوامش

(١) لم نعثر على هذا الكلام بحرفيّته في المصدر. [المترجم].

العلماء الأبرار

شرح المفهوم في فضاء التيارات الفكرية لأصحاب الأئمة

د. محمد جعفر رضائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

على الرغم من تقدّم استخدام مصطلح العلماء الأبرار في بعض الكتب والمصادر الشيعية الرجالية وغير الرجالية بوصفه رأياً لبعض أصحاب الأئمة[1]، بَيْد أن إعادة الحديث عن هذا المصطلح بهدف التوظيف الخاصّ من قبل السيد حسين المدرسي الطباطبائي، في كتابه «مكتب در فرايند تكامل»[2]، أدّى إلى إحيائه في الأروقة العلمية مجدَّداً. وقد عمد المدرّسي الطباطبائي في أحد فصول هذا الكتاب ـ في معرض بيان تيّار الغلوّ والتقصير والاعتدال بين أصحاب الأئمة ـ إلى التعريف برأي عبد الله بن أبي يعفور القائل بأن الأئمّة علماء أبرار أتقياء، في مقابل رأي المعلّى بن خنيس القائل بأنهم من الأنبياء، ممثِّلاً للتيار الإمامي المعتدل في تلك الحقبة التاريخية[3].

يقوم فهم الكاتب لهذا الكلام على أن هذه الجماعة (عبد الله بن أبي يعفور وأتباعه) كانت تنكر مراتب الأئمة، من قبيل: العصمة، والعلم الذي لا يقبل الخطأ... وبطبيعة الحال لم يقتصر هذا الفهم عليه فقط، بل ذهب إلى هذا القول بعض الرجاليّين أيضاً، ولكنْ مع فارق أن هؤلاء اعتبروا هذا الكلام معبِّراً عن تقصير

(*) أستاذٌ جامعيّ متخصِّص في مجال الفلسفة والكلام، ورئيس تحرير مجلّة (قبسات) الفكرية.

القائلين به تجاه مراتب الأئمّة، في حين ذهب المدرّسي إلى اعتبارهم من الممثِّلين للتيار الشيعي المعتدل.

وفي ما يلي سوف نعمل على بيان الاتجاهات الكلامية الإمامية في ما يتعلق بمسألة علم الإمام في مرحلة الحضور، دون إصدار أيّ حكمٍ بشأن الموقف الذي يمثل مصداقاً للتقصير، والموقف الذي يمثِّل مصداقاً للغلوّ.

وسوف نسعى إلى الإجابة عن السؤال القائل: هل أن ما فهمه البعض من كلمات عبد الله بن أبي يعفور صحيحٌ أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل ينظر مصطلح «العلماء الأبرار الأتقياء» إلى نفي مقام العصمة والعلم الذي لا يخطئ عن الأئمّة، أم أن لهذا المصطلح مفهوماً آخر في كلماته وكلمات أتباع منهجه الفكري؟

وقبل الدخول في صلب البحث نسوق هذا التقرير عن الكشّي، إذ يقول: «...عن أبي العبّاس البقباق قال: تدارأ ابن أبي يعفور والمعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء. قال: فدخلا على أبي عبد الله‌‌. قال: فلما استقرّ مجلسهما بدأهما أبو عبد الله‌ فقال: يا أبا عبد الله، أبرأ ممَّنْ قال: إنّا أنبياء»[٤].

مصداق العالم في روايات الشيعة

إن مصطلح العالم من المصطلحات التي شاعت بشكلٍ خاص في كلمات الأئمة وأصحابهم منذ عصر الإمام الباقر‌، رغم إمكان العثور على بعض الموارد النادرة لهذا المصطلح في الروايات. ولكنْ لم يرِدْ شرح معنى هذا المصطلح في أيٍّ من هذه الموارد[٥]. في حين كان نوع الروايات منذ تلك المرحلة فما بعد بحيث يعكس الفضاء الفكري للأصحاب وتساؤلاتهم الفكرية بشأن هذه المرتبة والمنزلة[٦].

تمّ تقسم الناس في روايات الإمامية إلى ثلاثة أقسام:

١. العالِم.

٢. المتعلّم.

٣. الغُثاء[٧].

والمراد بالغثاء هو الهَباء والزَّبَد الذي تتقاذفه الأمواج نحو شتّى الاتجاهات[٨]. وقد تمّ التعبير في بعض الروايات بـ «الهَمَج الرعاع»، بدلاً من كلمة «غُثاء»، وهي بنفس المعنى أيضاً[٩]. ولا كلام لنا بشأن الموردين الأخيرين. وعليه فإن المهم هو أن نعلم على مَنْ تطلق كلمة «العالم» في نصّ الرواية المذكورة. ويمكن للالتفات إلى الروايات الأخرى أن يقرِّبنا من هذه الإجابة.

لقد تمّ التعريف بهذه المجموعات الثلاث في روايةٍ مأثورة عن الإمام الصادق على النحو التالي: «نحن علماء، وشيعتنا متعلّمون، وسائر الناس غُثاء»[١٠]. وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق اعتبر العلماء ورثة للأنبياء، بمعنى أن العلماء يرثون أحاديث الأنبياء وكلماتهم، وفي ختام الرواية تمّ اعتبار الأئمة بوصفهم المصداق الحقيقي لهؤلاء العلماء[١١]. كما روي عن الإمام عليّ أنه قال: إن الناس بعد رسول الله قد رجعوا إلى ثلاثة أصناف من الناس:

١ـ رجع قسم من الناس إلى عالم وضعه الله على مسير الهداية، وقد استغنى بعلم الله عن علوم الآخرين.

٢ـ ورجع قسم إلى جاهل يدّعي معرفة العلم.

٣ـ رجع قسم من الناس إلى عالِم أخذ علمه من عالِم حقيقيّ آخر[١٢].

في الرواية الأولى اعتبر الأئمة المصداق الحقيقي للعالم.

والرواية الثالثة مع اختلافٍ يسير تثبت ذات التقسيم السابق بين الناس. وبطبيعة الحال فإن هذه الرواية تعتبر العالم هو الذي وضعه الله على مسير الهداية، وأضحى مستغنياً بعلم الله عن علوم الآخرين. إن النقطة الكامنة في هذه الرواية هي الالتفات إلى مصدر العلم وأهمّيته في تعريف العالم.

وفي روايةٍ أخرى أكَّد الإمام الباقر على هذه المسألة، وهي أن على المؤمنين أن يتعلَّموا علمهم من حَمَلة العلم، دون غيرهم؛ إذ قال ما معناه: «تعلَّموا العلم من حَمَلته، وعلِّموه إخوانكم، كما أخذتموه من العلماء»[١٣].

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن العالم في روايات الشيعة يطلق على

الشخص الذي يأخذ علمه من مصدر إلهي، ويستغني بهذا العلم عن الآخرين. ورغم أن الأئمة هم المصداق الأكمل لهذا التعريف فإنّه يمكن اعتبار الذين توصّلوا إلى هذه العلوم من طريق الأئمّة علماء أيضاً[١٤]. وإنّ من الأمثلة على الأفراد الذين تمّ التعبير عنهم في الروايات بأنهم «من العلماء» هو سلمان الفارسي. إن سلمان في حدّ ذاته متعلّم، وليس عالماً، ولكن حيث إنه أخذ العلم من مصدره الأصيل صحّ إطلاق تعبير العالم عليه. وأما سبب إطلاق العالم عليه فقد تمّ شرحه في لسان الروايات أيضاً. وبطبيعة الحال فقد تمّ نقل هذه الروايات بأشكال مختلفة، تبعاً لاتجاهات ناقليها. فقد ورد في رواية: لو علم أبو ذرّ بما في قلب سلمان لقتله، ثمّ أشارت إلى حقيقةٍ مفادها أن علم العلماء صعب مستصعب، لا يتحمَّله إلاّ نبيٌّ مرسل، أو مَلَكٌ مقرَّب، أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان. وفي ختام هذه الرواية اعتبر سلمان من العلماء؛ لأنه كما تقول الرواية واحد من أهل البيت[١٥]. وفي روايةٍ أخرى اعتبر سلمان محدّثاً، مثل: الإمام عليّ[١٦]. وبطبيعة الحال هناك رواية أخرى اعتبرت سلمان محدّثاً من قبل الإمام، وليس من قبل الله مباشرة؛ لأن حجّة الله هو وحده المحدّث من قبل الله[١٧]. ومع ذلك نجد إجابة الإمام في موضع آخر مختلفة، فعندما يسأل الراوي الإمام حول كيفية كون سلمان محدّثاً؟ يقول الإمام: إن الله يبعث مَلَكاً يهمس في أذنه[١٨]. وفي روايةٍ أخرى عندما يندهش الراوي من هذا الجواب، ويتساءل: إذا كان سلمان بهذه المنزلة، فما هو مقام إمامه؟ عمد الإمام في معرض الإجابة إلى نصحه بصيانة نفسه والمحافظة عليها[١٩].

إن الإجابات التي يقدِّمها الأئمة بشأن كيفية علم سلمان مؤثِّرة جداً لبيان معنى العالم. هناك مبنيان رئيسان في الروايات المذكورة بينهما تمام التعارض، ويعكسان رؤيتين مختلفتين بين أصحاب الأئمة. ويذهب كلا الاتجاهين إلى التأكيد على أن العالِم هو الذي يحصل على التعليم الإلهي، غير أن البعض اعتبر هذه المرتبة خاصّة بحجّة الله (الإمام) فقط، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنها عامة للجميع:

المبنى الأوّل: طبقاً للرواية الثانية يكون العالم الحقيقي هو العالم الذي يأخذ علمه من الله مباشرة، وهم الأئمّة؛ وأما الآخرون فيأخذون هذه العلوم منهم، وبذلك

إذا أطلق مصطلح العلماء عليهم فمن باب المجاز.

المبنى الثاني: بناء على الرواية الثالثة يمكن للآخرين أن يحصلوا على العلم من خلال التعليم الإلهي المباشر، فضلاً عن الأئمّة، وبذلك يطلق عليهم مصطلح العالم.

وبطبيعة الحال فإن الرواية الأولى يمكن أن تجتمع مع كلا المبنيين.

بيان مفهوم «العالم» مع التأكيد على اتّجاهات أصحاب الأئمّة

ولكي ندرك معنى كلمة العلماء في كلام عبد الله بن أبي يعفور في قبال المعلّى بن خنيس يجب التنويه باختصار إلى التيارات والاتجاهات الفكرية لأصحاب الأئمة حول موضوع علم الإمام، ومن ثمّ بيان موقع كلٍّ من هاتين الشخصيتين في هذه الاتجاهات.

يبدو أن كثرة الروايات المرتبطة بعلم الإمام، واختلاف المقدّمات الفكرية والذهنية لأصحاب الأئمة، قد أدَّتْ إلى احتدام الخلاف فيما بينهم حول هذا البحث. وإن أهم سؤال يرتبط بعلم الإمام هو السؤال عن مصدر علم الأئمة؟ فهل يتّصلون بالملائكة، مثل: النبيّ الأكرمﷺ، أم أنهم قد تعلّموا علمهم من النبيّﷺ؟ تنشأ أهمية هذا السؤال في ذهن بعض أصحاب الأئمة من أنه إذا قبلنا الإجابة الأولى لن يكون هناك فرقٌ بين الإمام والنبيّ، وهذا لا ينسجم مع ختم النبوّة. إن الإجابة عن هذا السؤال أدَّتْ إلى نشوء ثلاثة اتجاهات مختلفة بين أصحاب الأئمة، وهي:

١ـ هناك جماعة تؤكّد على ختم النبوة، وبذلك تنفي أيّ نوع من أنواع الارتباط بين الإمام والملائكة، وقالت بأن علم الأئمة مقتبَسٌ من علم النبي.

٢ـ سعت جماعةٌ أخرى إلى التأكيد على ختم النبوّة، ومالت من ناحية أخرى إلى اعتبار الإمام مستفيداً من العلوم السماوية، ومرتبطاً بالملائكة، وبذلك عمدوا إلى توظيف مصطلح الإلهام والتحديث في قبال الوحي. وترى هذه الجماعة أن الإمام إنما يسمع صوت الملك فقط، خلافاً للنبيّ الذي يراه أيضاً.

٣ـ هناك جماعة من أصحاب الأئمة ذهبت إلى أكثر من ذلك، وقالت بأن الإمام يسمع صوت الملك، ويراه أيضاً.

وفي ما يلي سوف نخوض في كلٍّ من هذه الاتجاهات بالتفصيل.

الاتّجاه الأول: نفي الإلهام

من أصحاب هذا الاتجاه يمكن لنا الإشارة إلى هشام بن الحكم، وسدير الصيرفي، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان.

ورغم أن الموجود بأيدينا عن هشام بن الحكم(١٩٩هـ) لا يحكي عن رؤيته بوضوح، إلاّ أنّه يمكن من خلال التحليل الصحيح التوصّل إلى رأيه. فقد قدّم الأشعري في «مقالات الإسلاميين» تقريراً بشأن رأي هشام بن الحكم حول عصمة الأئمة، يمكنه أن يوصلنا إلى رأيه بشأن العلم أيضاً. فقد ذهب إلى القول بأن هشام بن الحكم كان يعتقد بوجوب أن يكون الإمام معصوماً؛ لأن الأئمة ـ خلافاً للأنبياء ـ غير متّصلين بالوحي، ولا تنزل عليهم الملائكة. وعليه لا بُدَّ من القول بعصمتهم من المعاصي والأخطاء[٢٠]. إن الآلية التي يذكرها هشام للوحي (أي صيانة الإنسان من المعاصي والأخطاء)، واعتبر الإمام فاقداً لها، لا تختصّ بالوحي، بل تشمل التحديث (تكليم الملاك للإمام) والإلهام (الإلقاء في القلب) أيضاً؛ إذ من أجل عصمة الإمام من الوقوع في الخطأ والذنب لا حاجة لرؤية الإمام للملك، بل يكفي في ذلك أن يحدّثه الملك فقط. وعليه يمكن القول: إنه طبقاً لرأي الأشعري لا فرق عند هشام بن الحكم بين التحديث والإلهام وبين الوحي، وإنّ الأئمة لا يتمتّعون بهذه الخصوصية، ولذلك يجب أن يكونوا معصومين.

إن الذي تبقّى عن هشام بن الحكم في الروايات الموجودة في مصادر الإمامية لا يتعارض مع هذا الكلام، لا بل يؤيّده أيضاً. ففي التقرير المنقول في كتاب «أصول الكافي» حول مناظرة هشام بن الحكم مع الرجل الشامي يرى هشام بن الحكم الإمام الصادق عليه السلام عالماً بأمور السماء والأرض، ويؤكّد بطبيعة الحال على أنه إنما ورث هذا العلم عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٢١]. وفي التقرير الآخر الذي يرى فيه هشام ـ نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام ـ الأئمّة عالمين بكتب الأنبياء السابقين يؤكّد على أن هذه

الكتب قد انتقلت إليهم بالوراثة[٢٢]. وليس هناك شاهدٌ آخر غير هذه الموارد في مصادر الإمامية بشأن رؤية هشام بن الحكم حول هذه المسألة. وعليه فإن الشواهد الموجودة لا تتعارض مع تقرير الأشعري، بل إنّها تؤيِّدها أيضاً.

سدير الصيرفي من أصحاب الإمام الصادقؑ أيضاً. وقد أنكر صراحة حصول الأئمة على أيِّ نوع من أنواع الإلهام أو التحديث. وقد ذهب بطبيعة الحال إلى القول بأن الوراثة وعلم الكتاب هي مصادر علم الأئمة. وقد رُويت عنه الكثير من الروايات في مسألة علم الإمام. وفي رواية عن الإمام الصادقؑ أنكر فيها جميع مصادر علم الإمام باستثناء علم الكتاب: «إن سديراً الصيرفي سألهؑ، فقال له: جُعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم، فأكثَرَتْ، حتّى قال بعضهم: إن الإمام ينكت في أذنه؛ وقال آخرون: يوحى إليه؛ وقال آخرون: يقذف في قلبه؛ وقال آخرون: يرى في منامه؛ وقال آخرون: إنما يفتي بكتب آبائه، فبأيِّ قولهم آخذ، جُعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيءٍ من قولهم. يا سدير، نحن حجّة الله، وأمناؤه على خلقه، حلالنا من كتاب الله، وحرامنا منه»[٢٣].

ورغم أن هذه الرواية قد اقتصرت على العلم بالحلال والحرام، بَيْد أن الروايات الأخرى لسدير لم تشتمل على الإلهام والتحديث. وإذا تجاوزنا ذلك فإن رواياته تحكي عن أن مصدر علم الأئمة بالغيب هو الوراثة عن رسول اللهﷺ وعلم الكتاب[٢٤].

يونس بن عبد الرحمن(٢٠٨هـ)، من أصحاب الإمام الكاظمؑ، والإمام الرضاؑ[٢٥]، ومن تلاميذ هشام بن الحكم[٢٦]. وقد ذهب ـ على غرار أستاذه ـ إلى إنكار الإلهام والتحديث بالنسبة إلى الأئمة، ورأى أن علمهم يقوم على أساس الكتب التي ورثوها عن النبيّ الأكرمﷺ[٢٧]. وقد عمد الأشعري في كتاب «المقالات والفِرَق» إلى بيان تقرير حول اختلاف أصحاب الأئمّة بعد استشهاد الإمام الرضاؑ، مبيّناً رأي يونس بن عبد الرحمن على النحو التالي: «وقال بعضهم بمقالة هؤلاء [أي إن الإمام يجب أن يحصل على علوم الدين من الطرق الاعتيادية]...، لا من جهة الإلهام، ولا النكت والنقر، والملك المحدِّث، ولا بشيء من الوجوه التي ذكرتها الفرقة المتقدّمة؛

لأن الوحي من جميع جهاته وفنونه منقطع بعد النبيّ، بإجماع الأمّة. وإن الإلهام هو أن يلحقك عند الخاطر والفكر معرفة شيء قد كانت تقدّمت معرفتك به، من الأمور النافعة لك، فذكرته، وذلك لا يعلم به الأحكام والفرائض والسنن وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعللها قبل أن يوقف بالسمع منها على شيء؛ لأن أصحّ الناس فكراً وأرجحه عقلاً وأكمله خاطراً... ولا يعلم شيء من ذلك إلاّ بالتوقيف والتعليم، فقد بطل أن يعلم شيئاً من ذلك بالإلهام والتوفيق. ولكن يقول: إنه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه وما ورثه من الأصول والفروع. وبعض هذه الفرقة يجوّز له القياس في الأحكام، ويزعم أن القياس جائزٌ للرسل والأنبياء والأئمّة. وكان يونس بن عبد الرحمن يقول: إن رسول الله كان يستخرج ويستنبط بوقوع ما أنزل عليه وأمر به مجمَلاً غير مفترٍ بالقياس»[٢٨].

وبطبيعة الحال فإنّ تسويغ يونس القياس للأئمة من باب أنه يرى أنهم معصومون، وأن قياسهم تبعاً لذلك سيكون معصوماً من الخطأ[٢٩].

إن من جملة أتباع هذا الرأي الفضل بن شاذان. أشار الكشّي في تقريرٍ له إلى الاختلاف بين جماعتين من الشيعة في نيشابور. وفي هذا النزاع كان الفضل بن شاذان متزعِّماً للجماعة التي تعتقد بأن الإمام يعلم بالحلال والحرام وتأويل الكتاب وفصل الخطاب، ولا يوحى إليه، وإنّما يرث علم النبيّ الأكرم‏صلى الله عليه وآله، ولا يعلم الإمام شيئاً من أمور الدين إلاّ بعلمٍ ورثه من رسول الله‏صلى الله عليه وآله[٣٠].

وهذا ينسجم مع ما ذكر في كتاب «الإيضاح» المنسوب إلى الفضل بن شاذان. وقد أنكر هناك أيّ اعتقاد بالإلهام بالنسبة إلى الأئمة، ونسب هذا الاعتقاد إلى أهل السنّة أنفسهم، واستند في ذلك إلى كلام للإمام عليّ‏عليه السلام. قال: إن الشيعة لا تقول بالإلهام، لأن الإمام عليّ بن أبي طالب قال: ليس عندنا غير كتاب الله والصحيفة. وبطبيعة الحال فإنه يشير بعد ذلك إلى أن القرآن مشتملٌ على كلّ شيء[٣١].

الاتجاه الثاني: إثبات الإلهام والتحديث، ونفي رؤية الملك

إن هذه الجماعة، رغم إيمانها بارتباط الإمام بالملائكة واتّصاله بعالم الغيب،

كانوا يطلقون على هذا النوع من الارتباط مصطلح الإلهام والتحديث؛ كي لا يفضي كلامهم إلى ادعاء النبوّة للأئمة. وبذلك يفرِّقون بينه وبين مصطلح الوحي. ويرَوْن أن الملائكة تتحدّث مع الأنبياء والرسل، وأن الأنبياء والرسل يستطيعون رؤية الملائكة. في حين أن الإمام يستطيع سماع كلام الملك فقط، أو أن تُلقى المفاهيم على قلبه، ولكنّه لا يستطيع رؤية الملك.

ولكي يفرِّق هؤلاء بين النبيّ والإمام أخذوا يطلقون على الإمام مصطلح «العالِم». ويمكن لنا أن نرى نماذج من هذه الروايات في كلمات زرارة بن أعين[٣٢]، ومحمد بن مسلم[٣٣]، وبريد بن معاوية[٣٤]، وغيرهم من الأصحاب.

إننا إذا ألقينا نظرةً على روايات هؤلاء الأشخاص سندرك أن هذا المصطلح كان يعني شيئاً خاصّاً عندهم. فمثلاً: عندما يسأل حمران بن أعين الإمام الباقر عليه السلام عن منزلة العلماء؟ يجيبه الإمام: إن العلماء من قبيل ذي القرنين، وصاحب سليمان، وصاحب موسى[٣٥]. وكما هو واضحٌ فقد تمّ تشبيه العلماء ـ الذين هم الأئمة ـ في هذه الروايات بشخصياتٍ فذّة. فإن هؤلاء الأفراد من جهة ليسوا بأنبياء، ومن جهة أخرى ليسوا من الشخصيات العادية، كما أنهم ليسوا مثل سائر العلماء (بالمعنى السائد)؛ وذلك لأن علوم هذا النوع من الشخصيات قد ترقى حتّى على علوم بعض الأنبياء أيضاً[٣٦].

وتتّضح هذه المكانة في رواية الحارث بن المغيرة بشكلٍ أجلى. فعندما سمع من الإمام محمد الباقر عليه السلام أن الإمام علياً عليه السلام كان محدَّثاً سأله قائلاً: هل تريد القول: إنه كان نبياً؟ فقال الإمام عليه السلام: لا، بل هو مثل صاحب سليمان، وصاحب موسى، أو ذي القرنين[٣٧].

وفي الروايات المروية عن هذه الجماعة تمّ التأكيد على أن سبب انحراف بعض الأشخاص، من أمثال: أبي الخطّاب، هو عدم فهمهم لمعنى المحدَّث. وبعبارةٍ أخرى: إنهم لم يتمكّنوا من التفريق بين الإمام المحدَّث وبين النبيّ الذي يوحى إليه[٣٨].

من خلال ضمّ هذه الشواهد إلى بعضها يمكن لنا التوصّل إلى أنهم كانوا

يستعملون مصطلح العلماء في ردّ الادّعاء القائل بنبوّة الأئمة. ومع ذلك يبقى العلماء في هذه الرؤية محدَّثين، وليس الأمر بقطع الارتباط بين الإمام والملائكة والسفراء وعالم الغيب.

إن الاختلاف بين التحديث والإلهام وبين الوحي في كلام هؤلاء الأفراد لا يكمن في الجعل اللفظي فقط، بل تمّ السعي في روايات هذه الجماعة إلى تعريف التحديث والإلهام بشكلٍ يختلفان عن الوحي. فقد روى محمد بن مسلم في رواية عن الإمام الصادق‏ عليه السلام أن المحدَّث [الإمام] يسمع صوت الملك، ولكنّه لا يرى شخصه، خلافاً للنبيّ الذي يسمع صوت الملك ويراه أيضاً[٣٩]. وقد روى زرارة رواية أدقّ في بيان التمايز المفهومي بين هذين المصطلحين. فقد روى عن الإمام الباقر عليه السلام أن النبيّ هو الذي يرى الملك في نومه، ويسمع صوته، ولكنّه لا يراه بعينه؛ وأما الرسول فهو الذي يسمع صوت الملك ويراه في النوم وفي اليقظة؛ وأما الإمام فهو الذي يسمع صوت الملك فقط، ولا يراه في نومٍ ولا يقظة[٤٠].

ومن أنصار القول بالتحديث والإلهام عبد الله بن أبي يعفور. وبالإضافة إلى رواية العلماء الأبرار المتقدّمة هناك روايتان أخريان عنه بشأن علم الإمام، وهما:

١ـ في إحدى هاتين الروايتين يروي عن الإمام الصادق عليه السلام أن الإمام عليّ عليه السلام كان محدّثاً. وعندما سأل الإمام الصادق عليه السلام: هل هناك بينكم مَنْ هو مثل الإمام عليّ؟ أعرض الإمام عن جوابه، واكتفى بتكرار كلامه السابق، من أن عليّاً عليه السلام كان محدّثاً. فكرَّر ابن أبي يعفور سؤاله، فقال الإمام له: في معركة بني قريظة وبني النضير كان جبرائيل عن يمين الإمام عليّ، وميكائيل عن يساره[٤١].

٢ـ وفي روايةٍ أخرى عنه يقول له الإمام الصادق عليه السلام «يا بن أبي يعفور، إن الله واحدٌ متوحّد بالوحدانية، متفرِّد بأمره، فخلق خلقاً فقدّرهم لذلك الأمر، فنحن هم. يا ابن أبي يعفور، فنحن حجج الله في عباده، وخزّانه على علمه، والقائمون بذلك»[٤٢].

ورغم عدم تصريح الرواية الأولى بكون سائر الأئمّة من المحدّثين يمكن القول بأنهم من المحدثين من خلال الاستناد إلى المقدّمات التالية:

١. إن نوع الإجابة التي يلجأ إليها الإمام، وعدم نفي هذه المنزلة عن نفسه، بل سعيه قدر الإمكان إلى تجنّب الإجابة المباشرة عن السؤال، يوحي بأنه كان يعيش في تلك اللحظة أجواء التقيّة.

٢. إن إصرار عبد الله بن أبي يعفور على إعادة السؤال يثبت في الحدّ الأدنى أنه كان يتوقّع أن يكون للإمام مثل هذه المنزلة والمرتبة.

٣. إن مجرّد عدم تحدّث الإمام عن استحالة أيّ نوع من أنواع الارتباط الوحياني لغير النبيّ صلى الله عليه وآله، وقوله بجواز التحديث والإلهام بالنسبة إلى الإمام عليّ عليه السلام، يخرجه عن كونه من المنتسبين إلى الجماعة الأولى.

٤. إن المراتب المذكورة في الرواية الثانية، وخاصّة أنه يعتبر الأئمة خزاناً لعلم الله، يمكن أن تكون مؤيّدة لكونه يرى أهمية عالية لعلم الأئمة.

وعلى هذا الأساس يجب تحليل نزاعه مع المعلّى بن خنيس ضمن هذه الأجواء؛ لأنه في ذلك الحوار لا يعتبر الأئمة من الأنبياء، بل يرى أنهم مجرَّد علماء أبرار أتقياء، بمعنى أن ارتباط الأئمة بالملائكة ليس من قبيل: ارتباط النبي، وإنما هو من سنخ التحديث. إن دليل هذا التحليل هو أننا من جهة لا نستطيع اتّهام المعلّى بن خنيس بأنه يقول بنبوّة الأئمة؛ لأن لازم هذا الكلام هو الخروج عن ربقة الإسلام. كما أن سلوك الإمام الصادق عليه السلام مع المعلّى بن خنيس لا يؤيّد هذه الفرضيّة. هذا وإن المعلّى بن خنيس كان يشغل منصب القيّم والوكيل المالي للإمام الصادق عليه السلام، ومن المستبعد لمثل هذه الشخصية أن تحمل مثل هذه الرؤية تجاه الإمام. وعليه تبقى فرضية واحدة فقط، وهي أنه كان يرى أن للأئمة مراتب الأنبياء. ويتحدّد الاختلاف بشأن أيّ واحد من هذه المراتب النبوية من خلال مقارنة هذا التقرير بالروايات المماثلة. وقد سبق أن ذكرنا أن روايات هذه الجماعة ذكرت أن خطأ أمثال: أبي الخطاب يكمن في أنهم لم يستطيعوا التفريق بين مفهوم المحدَّث ومفهوم النبيّ. وفي رواية شبيهة بتلك الرواية السابقة يسأل حمران بن أعين الإمام الصادق عليه السلام: هل أنت نبيّ؟ فقال له الإمام: لا، فقال حمران: أخبرني مَنْ لا أشكّ به أن الإمام عليه السلام قال بأن الإمام يعتبر الأئمّة من

الأنبياء، فقال له الإمام الصادق في الجواب: هل قال أبو الخطاب مثل هذا الكلام؟ فقال حمران: أجل، قال الإمام: إنْ كنتُ قلتُ ذلك فهو من الهَذَيان، فقال حمران: فكيف تحكم؟ فقال الإمام: لو عرضت علينا مسألة لا نعلمها عمد روح القدس إلى تلقيننا حكمها[٤٣].

طبقاً لهذه الرواية يعود سبب ذهاب بعض الأصحاب إلى اعتبار الأئمة من الأنبياء أن الإمام لكي يتمكَّن من أن يغدو مرجعاً موثوقاً في الدين يجب أن يتحلّى بعلم يفوق علوم الآخرين، وأن يتمكّن من الإجابة عن مسائل يعجز الآخرون عن الإجابة عنها. وإن الطريق الوحيد إلى الحصول على هذا العلم من وجهة نظر هؤلاء الأفراد يكمن في ارتباط الإمام بالملائكة. وإنّ الذي يتمتّع بهذه المرتبة لا بُدَّ أن يكون عندهم نبياً. وعليه فإن ادّعاء النبوّة للأئمة ناظر إلى مصدر علم الأئمة، ونوعية ارتباطهم بالملائكة.

الاتجاه الثالث: المعتقدين بعدم الفارق بين ارتباط النبيّ والإمام بالمَلَك

خلافاً للاتجاه السابق الذي كان يفرِّق بين الإمام والنبيّ في طريقة الارتباط بالسماء، يذهب هذا الاتجاه إلى عدم الاعتقاد بهذا التفاوت، ويعتقد أن الإمام يمكن له أن يرى الملك بعينه، مثل: النبي. وهناك مَنْ تأثر بهذه الرؤية، فاعتبر الإمام نبياً صراحةً؛ وهناك مَنْ لم يأت على ذكر النبوّة. فمثلاً: هناك ـ طبقاً لما جاء في بعض الروايات ـ أفرادٌ ـ مثل: أبي الخطّاب ـ قالوا بنبوّة الأئمّة؛ بسبب عدم الفهم الصحيح لارتباط الإمام بالملائكة؛ وهناك آخرون ـ مثل: أبي بصير ـ نفوا أيَّ تفاوت بين الأئمة والأنبياء في الارتباط مع الملائكة، ولكنهم لم يعتبروا الأئمّة من الأنبياء. وقد تمّ بيان علم الأئمة في رواية أبي بصير على ثلاثة أشكال:

١ـ المشاهَدة (بالعين الجارحة) لخلقٍ أعظم من جبرائيل وميكائيل.

٢ـ الإلهام والإلقاء في القلب.

٣ـ سماع الصوت[٤٤].

وفي روايةٍ أخرى عن ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق ، تمَّ الحديث عن

الرؤية في المنام، بدلاً من الرؤية في اليقظة(٤٥).

وأما كلام المعلّى بن خنيس الذي يعتبر الأوصياء من الأنبياء فيجب تحليله في هذا السياق. فهو أيضاً لم يكن يرى فرقاً بين الإمام والنبيّ في نوعية الارتباط مع الملائكة، في حين أن عبد الله بن أبي يعفور كان يرى هذا الارتباط مختلفاً.

وفي بعض الروايات هناك ـ بدلاً من ارتباط الإمام بالمَلَك ـ كلامٌ بشأن روح أعظم من الملائكة نزلَتْ على النبي، وأقامت في الأرض، وهي التي تحفظ الأئمة، وتخبرهم بما لا يعلمون(٤٦). وبطبيعة الحال فقد تمّ التصريح في بعض هذه الروايات بأن الإمام يرى الروح(٤٧). في حين تمّ السكوت في البعض الآخر، أو ربما عُدَّ ارتباط الإمام بالروح من نوع الإلهام أو التحديث(٤٨).

إن الإشارة إلى هذا البحث من ناحية أن الروايات المرتبطة بهذا البحث قد رويت على ثلاثة أنحاء، وهي:

١ـ إن بعض هذه الروايات ترى أن نوعية ارتباط الإمام بهذه الروح من سنخ التحديث والإلهام، وتؤكّد أن الإمام لا يرى هذه الروح(٤٩).

٢ـ والبعض الآخر من هذه الروايات يرى أن نوعية ارتباط الإمام بهذه الروح عبارة عن رؤية بالعين، وسماع للصوت، وإلهام في القلب أيضاً(٥٠).

٣ـ أما البعض الآخر من هذه الروايات فلم يتطرّق إلى نوعية ارتباط الإمام بهذه الروح. وهذه الطائفة تنقسم بدورها إلى قسمين، وهما:

أ ـ إن بعض هذه الروايات إنما تتحدّث عن روح بقيت مع الأئمة بعد رحيل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

ب ـ إن البعض الآخر من هذه الروايات قد أشار بتفصيلٍ أكثر إلى خمس أرواح في النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وإن روحاً واحدة هي الروح القدس، ومن خلاله تنتقل النبوّة. وعندما يرتحل النبي عن هذه الدنيا تحلّ هذه الروح في الأئمة. وطبقاً لهذه الروايات فإن هذه الروح لا يستولي عليها النوم، ولا الغفلة، ولا السهو، ومن خلالها يرى الإمام جميع ما يجري في الكون، من الأمور الجليلة إلى الحقيرة(٥١).

إن الجماعة الأولى هي التي كانت تفرّق بين الإمام والنبي في ما يتعلق بالارتباط مع المَلَك، وكانت ترى عدم الفرق بين الروح والمَلَك في هذا الاختلاف. وأما الجماعة الثانية فهي التي لم تفرّق بين الإمام والنبي في الارتباط بالمَلَك، بل أجازت على الأئمة مشاهدة المَلَك أيضاً[٥٢]. وأما القسم الأول من الجماعة الثالثة ـ والذي تحدّث بشكل مطلق عن ارتباط الروح بالأئمة بعد النبيّ فقط ـ فهم الذين فرّقوا بين الإمام والنبيّ في مسألة ارتباط الأئمّة بالملائكة[٥٣]. وأما القسم الثاني من الجماعة الثالثة فقد سكتت رواياتهم عن الاختلاف بين النبيّ والإمام في نوعية الارتباط مع الروح، ولكنْ حيث إن كلام بعضهم يقوم على أن النبوّة كانت تنتقل عبر هذه الروح يمكن لنا أن نفهم أنهم كانوا يرون الأئمّة من الأنبياء أيضاً[٥٤].

وبالالتفات إلى ما قيل حتّى الآن يمكن لنا أن نستنتج أن استعمال مصطلح العلماء والعالِم من قبل جماعة من الأصحاب إنما جاء في مواجهة انحراف عقائدي. وكما رأينا فإن الجماعة الثانية كانت تؤمن بارتباط الإمام مع الملائكة. وبطبيعة الحال؛ كي لا يؤدّي هذا الكلام إلى توهم نبوّة الإمام، فقد أطلقوا على الإمام مصطلح «العالِم»، واعتبروا أن سنخ ارتباط الإمام يختلف عن ارتباط النبيّ. وقد ورد في رواياتهم أن مصطلح «العالِم» يطلق بشكل خاصّ على الشخص الذي يحصل على علمه من مصدرٍ لا يحتمل الخطأ. وبطبيعة الحال فإن هذه المرتبة أدنى من النبوّة، وإن الإمام إنما يسمع صوت الملائكة فقط، ولا يراهم. ويجب تحليل النزاع الكلامي بين المعلّى بن خنيس وعبد الله بن أبي يعفور ضمن هذه الأجواء أيضاً؛ إذ طبقاً للشواهد المذكورة يعتبر المعلّى بن خنيس ممثّلاً للجماعة الثالثة، وعبد الله بن أبي يعفور ممثّلاً للجماعة الثانية. ويكمن اختلاف عبد الله بن أبي يعفور مع المعلّى بن خنيس في أنه لم يكن يفرّق بين النبيّ والإمام في ما يتعلّق بالارتباط مع الملائكة.

مصطلح «الأبرار» و«الأتقياء»

إن مصطلح «الأبرار» و«الأتقياء» من الصفات التي تمّ استخدامها في روايات

الإمامية على نحوين:

١ـ جاء في بعض الروايات أن الأئمّة هم مصداق الأبرار والأتقياء. فمثلاً: قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ◆ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس: ١٥ ـ ١٦): «بأيدي الأئمة الكرام البررة»[٥٥]. أو ما روي عن الإمام الحسن عليه السلام من أن جميع الموارد التي تحدّث فيها القرآن الكريم عن الأبرار كان المراد منها هو الإمام عليّ عليه السلام والسيدة فاطمة عليها السلام والإمام الحسن والحسين عليهما السلام[٥٦].

٢ـ وفي بعض الروايات الأخرى قد استعملت هذه المصطلحات بشكلٍ عام ومطلق. ويمكن لنا أن نشاهد مثال ذلك في خطبة المتّقين للإمام عليّ عليه السلام، حيث قال: «أما النهار فحكماء علماء أبرار أتقياء»[٥٧].

ويمكن تحليل النوع الثاني من الروايات على نحوين:

١ـ أن نعتبر روايات الطائفة الأولى مخصّصة لروايات الطائفة الثانية، وأن نعتبر الأئمّة هم المصداق لهذا الصفات.

٢ـ أن نعتبر هذه المصطلحات عناوين مشكّكة، وأن الأئمة هم المصداق الكامل لها، مع إمكان أن تصدق على غيرهم أيضاً.

في كلّ واحد من هذه الفروض المذكورة يمكن الادعاء بأنها إذا استعملت في موضع كان الأئمة مصداقاً لها.

والمهمّ هنا أن نعلم أن هذه العناوين والمصطلحات إذا استعملت في الروايات بشأن الأئمة فما هو المراد منها؟

للتوصّل إلى الإجابة يمكن لنا الإشارة إلى طائفتين من الروايات:

١ـ الروايات التعليلية التي اعتبرت الأئمّة هم الأبرار، وعمدت إلى بيان العلّة في ذلك:

الرواية الأولى: روى محمد بن الحنفية، عن الإمام الحسن عليه السلام، أنه قال: «كلُّ ما في كتاب الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ﴾[٥٨] فوالله ما أراد به إلاّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام وفاطمة وأنا والحسين؛ لأنّا نحن أبرار بآبائنا وأمهاتنا، وقلوبنا علَتْ بالطاعات والبرّ،

وتبرّأت من الدنيا وحبّها، وأطعنا الله في جميع فرائضه، وآمنّا بوحدانيته، وصدّقنا برسوله»[٥٩].

من الممكن للوهلة الأولى أن نتصوَّر أن ما ورد في هذه الرواية يمكن أن يصدق على المؤمنين الآخرين أيضاً، ولكنْ حيث تمّ نفي هذه المنزلة والمرتبة في بداية الرواية عن الآخرين، وأثبتت للأفراد المذكورين حصراً، أمكن القول: ربما كان المراد من هذا المقام نفي جميع أنواع الصفات القبيحة عنهم، وقيامهم بجميع التكاليف والفرائض الإلهية، من قبيل: ما ورد في آية التطهير، وإثبات العصمة لأهل البيت{عليهم السلام}.

الرواية الثانية: ورُوي في روايةٍ ثانية عن الإمام الباقر{عليه السلام} أنه قال لجابر: «يا جابر، إن الله أوّل ما خلق خلق محمداً{صلى الله عليه وآله} وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباحَ نورٍ بين يدي الله. قلتُ: وما الأشباح؟ قال: ظلّ النور، أبدان نورانية بلا أرواح. وكان مؤيّداً بروحٍ واحدة، وهي روح القدس. فبه كان يَعبدُ اللهَ وعترتُه، ولذلك خلقهم حلماء علماء بررة أصفياء يعبدون الله»[٦٠].

ففي هذه الرواية أرجع الإمام الباقر{عليه السلام} وجود هذه الصفات في النبيّ الأكرم{صلى الله عليه وآله} وفي الأئمّة الأطهار{عليهم السلام} إلى تأييد روح القدس لهم. وهذا يثبت مقام العصمة تقريباً.

٢ـ لقد اشتملت أغلب الروايات التي تصف الأئمة بصفاتٍ من قبيل: الأبرار أو الأتقياء على صفاتٍ أخرى، تحكي عن إثبات مفهوم العصمة لهم. وفي ما يلي سنشير إلى بعض هذه الصفات:

الأولى: في بعض هذه الروايات تمّ اعتبار الأئمة{عليهم السلام}، بعد وصفهم بالأبرار، مصداقاً لآية التطهير[٦١]. فمثلاً: ورد في إحدى زيارات الإمام الحسين{عليه السلام} ما يلي: «السلام عليك يا مولاي وابن مولاي ورحمة الله وبركاته، صلّى الله عليك وعلى أهل بيتك وعترة آبائك الأخيار الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهَّرهم تطهيراً»[٦٢]. وجاء في موضعٍ آخر: «صلّى الله على محمد وآله الطاهرين الأخيار الأتقياء الأبرار، الذين انتجبتهم لدينك، واصطفيتهم من خلقك، وائتمنتهم على وحيك، وجعلتهم

خزائن علمك، وتراجمة كلمتك، وأعلام نورك، وحفظة سرّك، وأذهبت عنهم الرجس وطهّرتهم تطهيراً»[٦٣].

الثانية: وفي رواية أخرى تمّت الاستفادة من التعبير القائل: «أئمّة أبرار، هم مع الحقّ والحق معهم»[٦٤].

الثالثة: رُوي عن النبيّ الأكرمﷺ أنه قال: «إني وأبرار عترتي... معنا راية الحق والهدى، مَنْ سبقها مَرَق، ومَنْ خذلها محق، ومَنْ لزمها لحق... فإنْ تتبعونا تهتدوا ببصائرنا، وإنْ تتولوا عنّا يعذبكم»[٦٥].

الرابعة: وجاء في موضعٍ آخر: «أئمةٌ أبرار، لئن اتّبعتموهم وجدتموهم هادين مهديّين»[٦٦].

الخامسة: وجاء في روايةٍ أخرى أيضاً: «أئمة مهدية، وقادة بررة... عصمة لِمَنْ لجأ إليهم، ونجاة لِمَنْ اعتمد عليهم... يفوز مَنْ تمسَّك بهم»[٦٧].

السادسة: وجاء في موضعٍ آخر: «هؤلاء البررة المهتدون [المهتدين] المهتدى بهم»[٦٨].

السابعة: وفي رواية أخرى نجد التعبير التالي: «اللهُمَّ صلِّ على محمد وآل محمد... الأتقياء الأنقياء النجباء الأبرار، والباب المبتلى به الناس، مَنْ أتاه نجا، ومَنْ أباه هوى»[٦٩].

الثامنة: وفي روايةٍ أخرى تمَّتْ الاستفادة من مصطلح «الأمناء المعصومين»، بعد صفة الأبرار، بالنسبة إلى الأئمّة الأطهار[٧٠].

بالالتفات إلى الشواهد المذكورة يمكن التوصّل إلى نتيجة مفادها أن مفردة الأبرار والأتقياء وإنْ استعملتا بالنسبة إلى الآخرين أيضاً، ولكنْ من ناحيةٍ ثانية نجد بعض الروايات الأخرى تعتبر الأئمّة الأطهار هم المصداق الحقيقي لهذا المصطلح، ومن ناحية أخرى عندما استعمل هذا المصطلح فيهم أُريد منه ما يساوق مفهوم العصمة.

وما ذهب إليه عبد الله بن أبي يعفور من هذا المعنى يستفاد من روايته هذه: «عبد الله بن أبي يعفور قال: قلتُ لأبي عبد اللهؑ: واللهِ، لو فلقت رمانة بنصفين، فقلتَ: هذا حرام؛ وهذا حلال، لشهدتُ أن الذي قلتَ: حلال حلال، وأن الذي قلتَ:

حرام حرام. فقال: رحمك الله، رحمك الله»[٧١].

إن هذه التبعية المطلقة تثبت أنه كان يرى أن الأحكام الصادرة عنه لا تقبل الخطأ، وهذا يثبت في الحدّ الأدنى أن الأئمّة الأطهارعليهم السلام معصومون في بيان الأحكام من الخطأ. لا يمكن الادّعاء بأن هذا الحديث إنما يثبت الطاعة المطلقة، دون عصمة الأئمة (من قبيل: ما عليه مراجع التقليد في عصرنا الراهن)؛ لأن كلام ابن أبي يعفور لا يعني التبعية العملية، بل هو ناظرٌ إلى الحكم الواقعي، وبعبارةٍ أخرى: إنه يرى أن ما يحرِّمه الإمام فهو حرامٌ قطعاً، وما يحلِّله فهو حلالٌ قطعاً.

وعليه يمكن الاستنتاج بأن عبارة «العلماء الأبرار الأتقياء» من العبارات التي كانت تحمل في الفضاء الفكريّ لعصر الأئمة مفهوماً مختلفاً عن المعنى الذي نفهمه منها في عصرنا الراهن. وباختصار فإن عبارة «العلماء» تثبت أنّ الأئمّة كلّما احتاجوا إلى علمٍ تمّ تسديدهم من قبل المَلَك أو الروح، وإن عبارة «الأبرار الأتقياء» ناظرة إلى مقام يعدل إثبات العصمة لهم.

الهوامش

(١) انظر: زين الدين بن علي بن أحمد (الشهيد الثاني)، حقائق الإيمان: ١٥٠ ـ ١٥١، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٠٩؛ السيد مهدي بحر العلوم، الرجال (الفوائد الرجالية) ٣: ٢٢٠ ـ ٢٢١، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الآداب، قم، ٢٠٠٧؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٣٩٧ ـ ٣٩٨، تحقيق: محمد رضا المامقاني، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١١؛ محمد بن إسماعيل الخواجوي، الفوائد الرجالية: ٢٧٦، الآستانة المقدسة الرضوية، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣.

(٢) بمعنى: المذهب في مساره التكاملي.

(٣) السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٧٣ ـ ٧٧، ترجمه إلى الفارسية: هاشم إيزدپناه، انتشارات كوير، طهران، ٢٠٠٨.

(٤) الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢٤٦، انتشارات جامعة مشهد، مشهد، ١٩٧٠.

(٥) من باب المثال: يمكن الإشارة إلى كلام الإمام عليعليه السلام القائل بأن الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم

على سبيل نجاة، وهَمَج رعاع (الحسن بن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٧٠، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٤٠٤). كما نقل مورد واحد عن الإمام زين العابدين عليه السلام بشأن أن علم الإمام علي عليه السلام كان بتحديثٍ من قبل الملائكة (محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٧٠، انتشارات دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٧).

(٦) وسوف نشير فيما بعد إلى الكثير من هذه الروايات.

(٧) الكليني، الكافي ١: ٣٤.

(٨) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٤: ٤٤٠، انتشارات هجرت، قم، ١٤١٠.

(٩) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٧٠.

(١٠) الكليني، الكافي ١: ٣٤.

(١١) المصدر السابق: ٣٢.

(١٢) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٤.

(١٣) المصدر السابق: ٣٥.

(١٤) من هنا يمكن اعتبارهم علماء تسامحاً. وطبقاً لبعض الروايات فإن هؤلاء الأفراد متعلمون، وليسوا علماء. وهذا من قبيل: قول النبي صلى الله عليه وآله: سلمان منا أهل البيت، مع أنه ليس منهم حقيقة.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ١٢.

(١٧) المصدر السابق: ١٥.

(١٨) المصدر السابق: ١٥ ـ ١٦.

(١٩) المصدر السابق: ١٩.

(٢٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٤٨، تصحيح: هيلموت ريتر، فسبادن، دار نشر فرانز شتاينر، ١٤٠٠.

(٢١) الكليني، الكافي ١: ١٧٣.

(٢٢) المصدر السابق: ٢٢٧. لا تأثير لأن تكون هذه الوراثة مادية (وراثة كتب الأنبياء السابقين أو الجفر والجامعة وما إلى ذلك) أو معنوية (من قبيل: ما روي من أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فتح لعلي عليه السلام ألف بابٍ من العلم، وكلّ باب منها ينفتح على ألف باب) على بحثنا. فمهما كان الافتراض لا يصلح أن يشكل دليلا على اتصال الإمام عليه السلام بالملائكة.

(٢٣) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٥٠، دار التعارف، مصر، ١٣٨٥.

(٢٤) الكليني، الكافي ١: ٢٥٧.

(٢٥) أحمد بن علي النجاشي، فهرست أسامي مصنفي الشيعة: ٤٤٦، تصحيح وتحقيق: موسى شبيري زنجاني، انتشارات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤٠٧.

(٢٦) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٢٧٨.

(٢٧) انظر مثلاً: محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ٣٢٨، انتشارات مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٤.

(٢٨) سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفِرَق: ٩٧ ـ ٩٨، تصحيح: محمد جواد مشكور، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٩٨٣.

(٢٩) الحسن بن موسى النوبختي، فِرَق الشيعة: ١٣١، تصحيح وترجمة: محمد جواد مشكور، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٩٨٣؛ سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفِرَق: ٩٨. ورغم ورود أصل هذه الرؤية في كتاب «فرق الشيعة»، إلاّ أنه لم يرِد ذكر ليونس بن عبد الرحمن. (انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ١٣١).

(٣٠) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٣١) الفضل بن شاذان النيشابوري، الإيضاح: ٤٦٠ ـ ٤٦٤، تصحيح: السيد جلال الدين آرموي، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٩٧٣.

(٣٢) الكليني، الكافي ١: ١٧٦.

(٣٣) المصدر السابق: ٢٧١.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٦٩.

(٣٥) المصدر السابق: ٢٦٨.

(٣٦) كما هو الحال بالنسبة إلى صاحب موسى الذي كان يعلم ـ على ما هو صريح القرآن ـ بأمور لم يعلمها حتى النبي موسى نفسه. (انظر: الكهف: ٦٠ ـ ٨٢).

(٣٧) الكليني، الكافي ١: ٢٦٩.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٧٠؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٢٠.

(٣٩) الكليني، الكافي ١: ٢٧١.

(٤٠) المصدر السابق: ١٧٦؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٢٠.

(٤١) الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٢٢.

(٤٢) الكليني، الكافي ١: ١٩٣.

(٤٣) الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٢.

(٤٤) المصدر السابق: ٢٣١.

(٤٥) المصدر السابق: ٢٣٢.

(٤٦) الكليني، الكافي ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢. كما ورد الحديث عن هذه الروح في الروايات المتعلقة بنزول الروح في ليلة القدر (الكليني، الكافي ١: ٢٤٢ ـ ٢٥٣؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٤٦٠ ـ ٤٦٣، ٢٣١ ـ ٢٣٣).

(٤٧) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(٤٨) من باب المثال: نقل هذا النوع من الروايات محمد بن مسلم، وزرارة (الصفّار، بصائر الدرجات: ٤٥٧)، أو حمران بن أعين (المصدر السابق: ٤٥١ ـ ٤٥٢)، ولكنهم لم يتطرّقوا إلى رؤية الروح.

(٤٩) الكليني، الكافي ١: ٢٤٣.

(٥٠) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٥١) الكليني، الكافي ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٤٥٤.

(٥٢) من أمثال: أبي بصير، وابن أبي حمزة.

(٥٣) مثلاً: يمكن لنا أن نشير في هذا المجال إلى حمران بن أعين (الصفّار، بصائر الدرجات: ٤٥٢)، وزرارة بن أعين (المصدر السابق: ٤٥٧)، والعبّاس بن حريش (المصدر السابق: ٤٥٣).

(٥٤) مثلاً: نقل المفضل بن عمر مثل هذا الكلام في روايته (الصفّار، بصائر الدرجات: ٤٥٤؛ الكليني، الكافي ١: ٢٧٢).

(٥٥) تفسير عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي ٢: ٤٠٥، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤.

(٥٦) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢، مؤسسة انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩.

(٥٧) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٥٩.

(٥٨) انظر: الإنسان: ٥، الإنفطار: ١٣، المطفّفين: ٢٢.

(٥٩) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢.

(٦٠) الكليني، الكافي ١: ٤٤٢.

(٦١) ابن قولويه القمّي، كامل الزيارات: ٢٥٣، انتشارات مرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٦؛ الطوسي، مصباح المتهجّد: ١٠٣، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ١٤١١.

(٦٢) ابن قولويه القمّي، كامل الزيارات: ٢٥٣.

(٦٣) الطوسي، مصباح المتهجّد: ١٠٣.

(٦٤) عليّ بن محمد الخزاز القمي، كفاية الأثر: ١٧٧، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١.

(٦٥) سليم بن قيس الهلالي، أسرار آل محمد: ٧١٥، انتشارات الهادي، قم، ١٤١٥.

(٦٦) الخزاز القمي، كفاية الأثر: ١٩٨.

(٦٧) عماد الدين الطبري، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى: ١٦١، كتابخانه حيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٣.

(٦٨) تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي: ٢٠٥، مؤسسة چاپ ونشر، ١٤١٠.

(٦٩) الطوسي، مصباح المتهجّد: ٢٠٥.

(٧٠) الخزاز القمي، كفاية الأثر: ٤٤.

(٧١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢٤٩.

أرسطو والفلسفة

قراءةٌ نقديّة في طروحات الشيخ حسن زاده الآملي

السيد قاسم علي أحمدي(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

نقد كلام بعض المعاصرين في الدفاع عن أرسطو والفلسفة

عمد بعض المعاصرين[1]، في رسالةٍ له كتبها في الدفاع عن الفلسفة والعرفان، إلى ذكر كلامٍ عن العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان، قائلاً: إنّ سماحته [أي العلاّمة الطباطبائي] قد أصدر مؤخَّراً رسالة موجزة وقيّمة بعنوان «عليّ والفلسفة الإلهية»، وقد قدّم فيها أصلاً في غاية الإتقان والأهمية باسم «الدين والفلسفة». وقد قال في مستهلّ تلكم الرسالة: «حقاً إنه لظلمٌ عظيم أن يفرّق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية». وهذا كلامٌ كامل صادر عن صميم عرش التحقيق، وقال كل عاقل سمعه: «للّه درُّ قائله». أجل، إن الفصل بين الدين الإلهي والفلسفة الإلهية ظلمٌ كبير.

أليس الدين سوى سلسلة من المعارف العقائدية الإلهية التي يتمّ التعبير عنها بالأصول، وسلسلة من المعارف الأخرى الفقهية والأخلاقية التي يعبَّر عنها بالفروع؟

ألم يكن الأنبياء أناساً أرسلهم اللّه إلى هداية المجتمع البشري إلى الحياة الأسمى، وإلى السعادة الحقيقية؟

ألا تكمن سعادة الإنسان الحقيقية في استثمار نعمة العقل والإدراك التي

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة.

أودعها الله فيه؛ ليصل إلى كُنْه الحقائق والمعارف كما هي، وأن يعمل بعد الوصول إليها على سلوك طريق العدل والاستقامة في حياته العملية؟

هل هناك من طريق أمام الإنسان لتحصيل هذه المعارف غير اللجوء إلى الاستدلال وإقامة البرهان؟

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز على الأنبياء أن يدعوا الناس إلى اعتناق ما يدعونهم إليه بمجرَّد السماع البَحْت، ودون إقامة دليلٍ أو بينة أو برهان، مع أن هذا الأسلوب مخالف لطبيعة الإنسان، وينافي هذه النعمة الإلهية؟[٢].

وقال في موضعٍ آخر من هذه الرسالة: لقد وصف الإمام الصادق عليه السلام، في حديثه المعروف بتوحيد المفضَّل، أرسطو بالإكبار والإجلال، وأجلَّ كلامه وأكبره، وأثنى على أسلوبه الفكري. وما أكثر الكتب التي نراها، والأشداق التي تفتح، بالإساءة لساحة أساطين العلم، التي يحترمها ويقدّرها حتّى حجج الله وأئمّة الملك والملكوت. إن هؤلاء المتجرِّئين والمتطاولين أقزام يعبِّرون عن جهلهم، ويخبرون عن سوء فطرتهم وسريرتهم.

ثم نقل عن الفاضل الشهروزي في نزهة الأرواح: في الخبر أنّ كل شخص من أهل بيت خاتم الأنبياء يبلغ الكمال يتشرّف على لسان النبيّ بلقب «أرسطوطاليس هذه الأمّة». ثمّ نقل رواية من الكتاب المذكور، وكذلك عن كتاب «محبوب القلوب» للديلمي، أن النبيّ قال: كان أرسطوطاليس نبيّاً جهله قومه.

ونقل عن الديلمي أنه قال بعد هذه الرواية: مما يؤيِّد هذه الرواية ما جاء في كتاب فرج المهموم: «نقل قولاً بأن أبرخاس[٣] وبطليموس[٤] كانا من الأنبياء، وأن أكثر الحكماء كانوا كذلك، وإنما التبس على الناس أمرهم؛ لأجل أسمائهم اليونانية...».

وكأنّ جرأة المتطاولين؛ لسوء ظنّهم بـ (علم الميزان)، يعود إلى تراثهم العريق، حيث صدرت عنهم مقولة (مَنْ تمنطق فقد تزندق)، مع أن منطق العقل الأكمل عليه السلام، بشهادة الجوامع الروائية، يقول: «تفكُّر ساعة خير عند الله تعالى من عبادة سبعين سنة».

لا يخفى على كلّ ذي مسكةٍ أن هذا هو التفكير المنطقي الذي يتوصَّل إلى إدراك المعقولات من خلال ترتيب المقدّمات وإقامة الأدلة والبراهين.

إن الإجابة عن هذا الكلام من وجوه:

الوجه الأوّل: لا يحتوي كلام الإمام الصادق عليه السلام في توحيد المفضَّل على إشارة تقول: إنه عليه السلام قد ذكر أرسطو بالإكبار والتبجيل، أو أنه أثنى على منهجه الفكري.

ولكي نلقي ضوءاً على الموضوع أرى من الضروري ذكر الحديث، وترك الحكم إليكم: «وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق. وكان مما احتجّوا به هذه الآفات التي تلد [تكون على] غير مجرى العرف والعادة، كالإنسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبعاً أو يكون المولود مشوّهاً مبدَّل الخلق. فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير، بل بالعرض كيفما اتَّفق أن يكون. وقد كان أرسطوطاليس ردّ عليهم، فقال: إن الذي يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شيء يأتي في الفرط مرّة؛ لأعراض تعرض للطبيعة، فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكلٍ واحد جرياً دائماً متتابعاً».

وعليه كما تلاحظون فإن جواب أرسطو أعمّ من أن يكون هذا القانون الذي يسود الطبيعة مسخّر لإرادة الله أم لا؟ ولا يُثبت اعتقاد الموحِّدين القائلين بأن كلّ شيء مسخَّر لإرادة الله، وليس مسخّراً لقوانين الطبيعة. وإن أرسطو في هذا الكلام يقول بأن للطبيعة قانوناً ثابتاً، كما لها قواعد قابلة للاستثناء، بمعنى أن أرسطو يرى أن قوانين الطبيعة تجري أحياناً بشكلٍ مستمر، من قبيل: تعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول، وما إلى ذلك؛ وتارة تحصل دفعة واحدة وبشكلٍ استثنائي، من قبيل: الزلزال والطوفان، وهما من مصاديق القوانين الطبيعية، والتي تجري بطبيعة الحال على خلاف الحالة الطبيعية.

وهذا الكلام لا يُثبت أن يكون أرسطو من القائلين بأن هذه القوانين الطبيعية تجري على وفق مشيئة الله وإرادته، بل إننا نستطيع من خلال القرائن الخارجية التي تعكس منهج أرسطو أن نثبت أنّه لم يكن يؤمن بعقيدة الموحِّدين، ونستطيع من خلال

تلك القرائن الخارجية أن نقول بأن أرسطو في هذا الكلام كان من القائلين بسيادة القوانين الطبيعية على كلّ شيء. وهذا الاعتقاد مخالفٌ لرؤية الموحِّدين.

هذا، وإننا لا نرى في هذا الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام أيَّ إكبار وإجلال لأرسطو، أو إمضاءً لمنهجه الفكري بشكلٍ عام، على غرار ما أراد المستدلّ إثباته؛ ليكون في ذلك تصحيحٌ لعقائده وأفكاره. وإلاّ فإنّ تصحيح موردٍ واحد في نصّ الحديث ـ لو سلمنا دلالة الحديث عليه جَدَلاً ـ لا يجدي المستدلّ نفعاً.

وعلى فرض تصحيح منهج أرسطو، والثناء عليه من قِبَل الإمام عليه السلام، فإنّ المنقول في مدارس الفلاسفة من عقيدة أرسطو يختلف الكثير منه عن مسلَّمات العقل والبرهان والشريعة الحقّة. وعليه كيف يمكن لهذين الشيئين أن يجتمعا؟

وبعبارةٍ أخرى: إننا لو قارنا ما نقل عن أرسطو في التوحيد بميزان البرهان والكتاب والعترة سندرك أن أكثره لا يوافق هذا الميزان، بل يخالفه تمام الاختلاف[٥]، من قبيل: القول بقِدَم العالم وما إلى ذلك[٦].

الوجه الثاني: هل يمكن إثبات نبوّة أحد من خلال الروايات والأحاديث الضعيفة والمجهولة وما إليها؟ وهذا من عجائب وغرائب استدلال هذا المستدلّ؛ لأن الخبر المجهول وغير الموثوق لا يصلح أن يكون حجّة في إثبات فروع الدين، فكيف يكون حجة في أصول الدين وإثبات شيء مثل: النبوّة؟!

وقد ورد في تنزيه المعبود: «العجب العجاب أن العرفاء والفلاسفة اعتمدوا في أصول دينهم على الآراء الضعيفة والأدلة الواهية السخيفة و...، واستخفّوا بالأخبار المعتبرة الصريحة الواردة في نفي أكاذيبهم، ويستهزئون بنَقَلة الأخبار والآثار، وأخذوا برمي مَنْ تمسّك في الأصول بالأخبار القطعية والموافقة للفطرة السليمة المستقيمة».

«ومع ذلك تراهم يعتمدون على الأخبار المرسلة المجهولة منها؛ لإثبات مطالبهم الفاسدة، ويصرفون المحكَمات عن ظواهرها إلى تصحيح عبادة الطاغوت، ويستندون إلى المتشابهات في إثبات مذهب مَنْ قال: إن الله حكم بكفر النصارى، ولعنهم، وطردهم؛ من أجل قولهم بحلوله في عيسى فقط»[٧].

الوجه الثالث: إن الجرأة في إسناد الوقاحة والهراء إلى أساطين الشرع والدين من

الذين خالفوا أرسطو، وذكر أسمائهم بالذمّ، أمرٌ لا يخفى قبحُه، بل هو ينافي دعوى العرفان واللقاء والوصول.

وقد غفل المؤلّف عن أن في هذه التشنيعات جرأة على كبار الدين والمذهب، ومن بينهم: هشام بن الحكم، الذي صنَّف كتاباً في الردّ على أرسطو[٨].

كما ألَّف عليّ بن أحمد الكوفي كتاباً في الردّ على أرسطو[٩].

إنّه لممّا يدعو إلى العجب أن يتصوَّر أن أرسطو كان نبياً، وقد خفي ذلك عن أصحاب الأئمةعليهم السلام والفقهاء العظام، حتّى صنفوا الكتب والرسائل في الردّ عليه!!

ومن ناحية أخرى ليس هناك من شكٍّ في أن أرسطو كان من الفلاسفة الإغريق. ومع جلالة القدر التي يراها له مؤلّف هذه الرسالة كيف عمد الفضل بن شاذان النيشابوري ـ وهو من كبار الفقهاء والمتكلّمين من الشيعة ـ، وكان من أصحاب عدد من الأئمة المعصومينعليهم السلام[١٠]، وكذلك هشام بن الحكم[١١]، والمتكلّم الخبير الجليل الشيخ عليّ بن محمد بن عبّاس[١٢]، وغيرهم إلى تصنيف الكتب في الردّ على الفلاسفة؟! وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكثير من فقهاء الشيعة، حيث كتبوا الكثير من الكتب في الردّ على هذه الطائفة[١٣].

الوجه الرابع: لقد خلط كاتب هذه الرسالة بين المنطق والاستدلال والبرهان وبين مصطلح الفلسفة، فاعتبر التفكير وإقامة البراهين فلسفة، في حين أن مخالفيه إنما يثبتون بالأدلّة والبراهين والفكر والمنطق أن الكثير من أبحاث هذا العلم تعارض التعقُّل والتفكير،وتخالفه مخالفة بيّنة واضحة.

وأما دعوى أن القول بفصل الدين عن الفلسفة ـ الذي اعتبره المؤلّف المذكور في الحقيقة فصلاً للدين عن الاستدلال والبرهان والدليل العقلي ـ فبطلانه أوضح من أن يكون بحاجةٍ إلى دليل؛ لأننا لو ألقينا نظرةً على تاريخ مَنْ خالف الفلسفة فسوف نجدهم من جهابذة وأساطين الكلام والفقه والأصول، وكانوا يلتزمون في براهينهم بالأدلة الأربعة، ومن بينها: الدليل العقلي. وعليه تكون نسبة إنكار الدليل والبرهان والعقل[١٤] إليهم فِرْية عظيمة، وجرأة لا غبار عليها. وقد ذكرنا بعض كلمات كبار الدين في كتابَيْنا[١٥].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن كلّ اشتباههم يكمن في أنهم قد تصوَّروا أن الاعتراض على علم الفلسفة إنما هو اعتراض على البرهان والدليل العقلي، في حين أنه قد أخطأ خطأً جسيماً عندما ساوى بين الفلسفة والعقل والتعقُّل، مع أن الفلسفة المصطَلحة لا ربط لها بالتعقُّل الصحيح والبرهان والاستدلال. وإننا من خلال الدليل العقلي والبرهاني نثبت أن الفلسفة والعرفان المصطلح مخالفان للبرهان والعقل والوجدان.

وعندما نبحث في موارد افتراق الفلسفة والعرفان المصطلح عن العقل والبرهان والدين الإلهي ندرك أن الفلسفة والعرفان المصطلح في الكثير من المسائل الجوهرية والحيوية الثابتة بالآيات والروايات المتواترة والبراهين العقلية قد جانبا الصواب، وسقطا في مستنقع الأوهام الباطلة.

ولا يخفى أن المقدمات البديهية والمنتجة لليقين في الفلسفة البرهانية في غاية الندرة، بل تكاد تكون معدومة، وخاصّة في باب الإلهيات وقسم من الطبيعيات والفلكيات. والشاهد على ذلك الاختلاف الكبير بين الفلاسفة في جميع المسائل. بل غالباً ما نشاهد تغيير الفلاسفة لآرائهم ومناهجهم وعقائدهم، حيث ينتقلون في مبانيهم من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، فيتبنّون عقائد كانوا ينكرونها بالأمس، ويكفّرون قائلها، أو ينكرون أموراً كانوا يرَوْن الإيمان بها من قبيل: الإيمان بالبديهيّات والمسلَّمات.

وعليه لو كانت مقدّمات البرهان الذي يؤلف في القضايا الفلسفية بديهية فمن أين ينشأ هذا الاختلاف العظيم بينهم؟ مع أن كافة علماء المنطق يجمعون على أن الذي يورث الاطمئنان من أقسام الأقيسة المنطقية هو البرهان. والبرهان في مصطلح أصحاب الفنّ يطلق على القياس الذي تتشكل موادّه من اليقينيات. وإن أصول اليقينيات عبارة عن: الأوّليات، والمشاهدات، والتجربيات، والمتواترات، والفطريّات. فلو اشتمل قياس البرهان على هذه المواد ستكون نتائجه يقينية لا محالة. ولا يخفى على صاحب المِسْكة أن البرهان المشتمل على مقدمات بديهية منتجة في الفلسفة مثل الكبريت الأحمر، على ما مرَّ بيانه.

وأما تسمية حقيقة التصوّف عرفاناً، وبالتالي اعتبار الاعتراض على ابن عربي والمولوي وأمثالهما اعتراضاً على العرفان، فهو اشتباهٌ كبير وخطأ جسيم. ونحن نحيل الإجابة عن هذا المقال إلى كتاب «تنزيه المعبود». وقد ثبت أن هذا العرفان ليس عرفاناً إسلامياً وشيعياً، بل يمكن التوفيق بينه وبين الوثنيّة والإلحاد أيضاً.

ولذلك فإن نفس مؤلِّف هذه الرسالة[١٦] قال في العديد من مواضع كتابه العرفاني بمقاماتٍ ومراتب عجيبة. وبطبيعة الحال فإن هذه هي حقيقة العرفان المصطلَح أيضاً.

قال مؤلِّف الرسالة المذكورة في شرحه لكلام ابن عربي، القائل: «كان عتاب موسى أخاه هارون لأجل إنكاره عبادة العجل، وعدم اتّساع قلبه لذلك، فإن العارف مَنْ يرى الحقّ في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء»[١٧]، قال: إن غرض الشيخ في هذا النوع من المسائل، في الفصوص والفتوحات وغيرهما من كتبه ورسائله، بيان أسرار الولاية والباطن لأهل السرّ، رغم إقراره بحسب التشريع والنبوة أنه يجب منع جمهور الناس من عبادة الأصنام، كما كان الأنبياء ينكرون عبادة الأوثان[١٨].

وقال: إن كلّ ممكن من الممكنات مظهر اسم من أسماء الحقّ، رغم صعوبة قول هذا الكلام وسماعه. بَيْد أن الحقيقة هي أن الشيطان أيضاً مظهر اسم (يا مُضِلّ)!![١٩].

نترك الحكم إلى القارئ، ليرى ما هو الفرق بين عبادة الأوثان ومثل هذه العقائد؟!

وقال: «إن سريان الهويّة الإلهية كلها أوجب سريان جميع الصفات الإلهيّة فيها من الحياة والعلم والسمع والبصر وغيرها كلّيّها وجزئيّها»[٢٠].

وقال: «إن وحدة الوجود إنْ لم تكن صحيحة فيلزم أن يكون الحقّ تعالى محدوداً»[٢١].

وقال أيضاً: «إن التمايز بين الحقّ سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابلياً، بل التميّز هو تميّز المحيط عن المحاط والشمول الإطلاقي.. وهذا الإطلاق الحقيقي الإحاطي حائز للجميع، ولا يشذّ عن حيطته شيء... وكون العلة والمعلول على النحو

المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله سبحانه وتعالى»[٢٢].

وإذا أمعنت النظر ستجد أن ما في الوجود ليس سوى الوجوب، والبحث في الإمكان إنما هو لتزجية الوقت[٢٣].

ربّاه كنت حتى الآن أقول: (لا تأخذه سِنَةٌ ولا نَوْم) وها أنا الآن أرى أنني أنا أيضاً لا تأخذني سِنَةٌ ولا نَوْم[٢٤].

ربَّاه إني أستحيي من قول السلب والإثبات، فأنا إثباتي. فدَعْ الآخرين يقولوا: أشهد أنْ لا إله إلا الله. ودَعْ الله يقولها حسن.

ربّاه إني أخجل من قول: أنا وأنت، لقد أمضيت عمري بالبحث قائلاً: أين... أين؟ وها أنا الآن أقول: هو... هو[٢٥].

ولا يخفى فساد هذه الكلمات وما شاكلها ممّا يوجد في كتب هؤلاء على عاقلٍ. إنّه لمن الغريب والمخجل أن يقف شخصٌ بوجه الله تعالى، الذي خاطب سيد الأنبياء ونخبة أصفيائه قائلاً: **﴿فَاعلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾**[٢٦]، و**﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُو الْعِلْمِ﴾**[٢٧]، فيقول أدعياء العرفان: «إن توحيد العوامّ (لا إله إلاّ الله)[٢٨]، وتوحيد الخواصّ: (لا موجود إلاّ الله).

فهل التوحيد الذي خوطب النبي الأكرم‍ﷺ بمعرفته، والتوحيد الذي يشهد به الله وملائكته، توحيد العوامّ فقط؟!

يا لها من جرأةٍ على الله أن يحتقر الفرد كلمة التوحيد الطيِّبة (لا إله إلا الله)، التي ذكرت على لسان الله بكلِّ هذا التعظيم والتبجيل، حتّى لم يكن هناك ما هو أثقل منها في ميزان الأنبياء والأولياء[٢٩]، واعتبارها من التوحيد العامّي، واعتبار كلمتهم المنحولة (لا موجود إلاّ الله) هي توحيد الأنبياء والأولياء[٣٠].

الهوامش

(١) المعنيّ هو سماحة العلاّمة الشيخ حسن زادة الآملي.

(٢) انظر: حسن زادة الآملي، قرآن وعرفان وبرهان أز هم جدائي ندارند (القرآن والعرفان والبرهان غير

قابلة للانفصال عن بعضها): ٦٢.

(3) Abarhkas.

(4) Batlamus.

(٥) انظر: كتاب «حكمت وأنديشه ديني» (الحكمة والتفكير الديني): ٣٥٥ ـ ٤١٦، القسم الرابع: كتاب نقدي بر فلسفه أرسطو وغرب: ٧٥ ـ ٨٨: إلهيات إثبات خدا. فقد ذكر الكثير من الشواهد الموجودة في مؤلفات أرسطو تثبت أنه من خلال متابعته لسلسلة الحركات يصل إلى المحرك الأول غير المتحرك، وهو الله. وأما إذا كان المحرك يوجد الحركة في المتحرك بشكل مباشر فإنه نفسه سيكون متحملاً للحركة؛ حيث ستكون هناك ردة فعل من المتحرك على المحرك. وعليه فإن المحرك الأول أو الله سيوجد الحركة في المتحرك الأول (الفلك) من طريق المحبة والعشق. والحقيقة حيث إن الفلك عاشق لله، ويروم الوصول إليه، فإنه يعمد إلى الحركة. ومن هنا فإن إله أرسطو لا يقوم بأي حركة أو فعل، وإنما يدعو الفلك إلى الحركة من طريق قوة العشق والعلة الغائية. يرى أرسطو أن الفعل الوحيد الذي يقوم به الله هو تعقله بذاته، وإن الله لا يقوم بأي فعلٍ في العالم، بل ليس له أي علم وإدراك للعالم أيضاً. وعلى الرغم من ذهاب أرسطو إلى الاعتقاد بأن الله أزلي وغير محدود وجوهر وصورة فعلية للعقل، وأكمل موجود، إلا أنه في ما يتعلق بوحدة الله أو تكثُّره يقع في التعارض في أقواله، حيث يبدو أنه كان في أول أمره موحِّداً، ثم أخذ بعد ذلك يتراوح بين الشرك والتوحيد، حتى أثبت في أواخر عمره خمساً وخمسين إلهاً، أو سبعة وأربعين إلهاً في الحد الأدنى؛ إذ طبقاً لعلم الفلك في عصره كان هناك ٥٥ أو ٤٧ نوعاً من الأفلاك أو الحركات، وكل واحد من أنواع هذه الحركات ينتهي إلى محرك غير متحرك. (انظر: كتاب حكمت وأنديشه هاي ديني ـ بخش خدا در أنديشه أرسطو (الحكمة والفكر الديني، قسم (الله في التفكير الأرسطي): ٣٨٨).

(٦) إلا إذا قلنا بأن أرسطو الذي أثنى عليه الإمام هو غير أرسطو الفيلسوف الإغريقي الشهير.

(٧) تنزيه المعبود في الرد على وحدة الوجود: ٤١٦.

(٨) رجال النجاشي: ٤٣٣، رقم: ١١٦٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(٩) المصدر السابق: ٢٦٥، رقم: ٦٩١.

(١٠) المصدر السابق: ٣٠٧، رقم: ٨٤٠؛ معجم رجال الحديث ١٣: ٢٨٩ ـ ٢٩٩، رقم: ٩٣٥٥.

(١١) رجال النجاشي: ٤٣٣، رقم: ٥١١٦٤.

(١٢) المصدر السابق: ٢٦٩، رقم: ٧٠٤.

(١٣) قال قطب الدين الراوندي: اعلم أن الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام، ثم أخرجوها على رأيهم... فهم يوافقون المسلمين في الظاهر، وإلا فكل ما يذهبون إليه هدم للإسلام، وإطفاء لنور الشريعة، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. (الخرائج والجرائح ٣: ١٠٦١).

وقال العلامة المجلسي: إنهمعليهم السلام تركوا بيننا أخبارهم، فليس لنا في هذا إلا التمسك بأخبارهم، والتدبر في آثارهم، فترك الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيهم، واستبدوا بآرائهم؛ فمنهم مَن سلك مسلك الحكماء الذين ضلوا وأضلوا، ولم يقرُّوا بنبيٍّ، ولم يؤمنوا بكتاب، واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فاتَّخذوهم أئمة وقادة. ومعاذ الله أن يتَّكل الناس على عقولهم في أصول العقائد، فتحيَّروا في مراتع

الحيوانات. (الاعتقادات: ١٧).

وقال الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: إن السيرة المستمرة من الأصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضرورات. (كتاب الطهارة، النظر السادس في بحث النجاسات، في الكافر).

وقال صاحب الجواهر: والله ما بعث رسول الله ﷺ إلاّ لإبطال الحكمة. (قصص العلماء: ١٠٥؛ السلسبيل، للإصفهاني: ٣٨٧).

وقال صاحب الحدائق: إن الأصحاب ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة ومَنْ يحذو حذوهم... (الحدائق الناضرة، المقدمة العاشرة ١: ١٢٨).

فبالرجوع إلى كلمات العلماء والمحدّثين والفقهاء يعلم أنهم لم يذهبوا إلى مقالات الفلاسفة والعرفاء، بل أعرضوا ـ في كتبهم وأقوالهم وأعمالهم ـ عن تلك المقالات. وقد كفَّروا القائلين بقدم العلم والمنكرين للمعاد الجسماني، والقائلين بوحدة الوجود، وغير ذلك ممّا ذهبوا إليه. بل كان أصحاب الأئمّة عليهم السلام معرضين عن أهل الفلسفة والعرفان. ولذلك كتبوا في الردّ على الطائفتين كتباً كثيرة. ولتصريح الآيات والروايات والأدعية والخطب عن الأئمّة بخلاف مطالب هؤلاء القوم ـ ممّا لا يكاد يحصى ـ أعرض المسلمون والمؤمنون عنهم في عصر الأئمّة إلى هذه الأعصار. وكانت الطائفتان في كل الأعصار يتقون من أهل الإيمان، فلا يظهرون مقالاتهم عند عامة المؤمنين. (تنزيه المعبود: ٢٢١).

(١٤) إنّ من المعارضين للفلسفة: العلامة الحلّي، والمقدّس الأردبيلي، والشهيد الثاني، وصاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، وصاحب القوانين، وصاحب الحدائق، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، وغيرهم ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ. فهل يمكن لنا أن ننسب لجميع هؤلاء الأساطين مخالفتهم للبرهان والاستدلال والتعقل؟!

(١٥) انظر: تنزيه المعبود: ٤٤٨ ـ ٦٦٤؛ وجود العالم بعد العدم: ١٥ ـ ٤٧.

(١٦) انظر: حسن حسن زادة الآملي، قرآن وعرفان وبرهان أز هم جدائي ندارند (القرآن والعرفان والبرهان غير قابلة للانفصال عن بعضها).

(١٧) شرح فصوص الحكم، في الفصّ الهاروني: ٤٣٧.

(١٨) حسن حسن زادة الآملي، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم: ٥١٤.

(١٩) حسن حسن زادة الآملي، رسالة إنه الحق: ٢٨٨.

(٢٠) المصدر السابق: ٦١.

(٢١) المصدر السابق: ٦٦ ـ ٦٧.

(٢٢) حسن حسن زادة الآملي، تعليقات كشف المراد: ٥٠٢.

(٢٣) حسن حسن زادة الآملي، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم: ١٠٧.

(٢٤) حسن حسن زادة الآملي، إلهي نامة، الطبعة الأولى.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) محمد: ١٩.

(٢٧) آل عمران: ١٨.

(٢٨) تعليقة السبزواري على الأسفار ١: ٧١؛ الحاشية على الشواهد الربوبية: ٣٦.

(٢٩) روي عن النبيّ الأكرمﷺ أنه قال: «ما قلت ولا القائلون قبلي مثل لا إله إلا الله». (التوحيد: ١٨، ح١، باب ثواب الموحدين). وعنه أيضاً: «كل جبار عنيد مَنْ أبى أن يقول: لا إله إلا الله». (المصدر السابق: ٢١، ح٩). وعنه: «ما من الكلام كلمة أحبّ إلى الله عزّ وجل من قول لا إله إلا الله، وما من عبد يقول: لا إله إلا الله، يمدّ بها صوته، فيفرغ، إلاّ تناثرت ذنوبه تحت قدمَيه كما يتناثر ورق الشجر تحتها». (المصدر السابق: ٢١، ح١٤)؛ وعنه: «قال الله جلَّ جلاله لموسى: يا موسى، لو أن السماوات وعامريهن والأرضين السبع في كفّة، ولا إله إلا الله في كفة، مالَتْ بهنَّ لا إله إلا الله». (المصدر السابق: ٣٠، ح٣٤)؛ وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قال: «مَنْ قال لا إله إلا الله بإخلاصٍ فهو بريءٌ من الشرك». (مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٢)؛ وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلا الله عزَّ وجلَّ، لا يعدله شيء ولا يشركه في الأمور أحد». (وسائل الشيعة ٧: ٢٠٨)؛ وعنه: «هو [أي لا إله إلاّ الله] خير العبادة». (المصدر السابق: ١٨، ح٢؛ و«ثمن الجنة». (المصدر السابق: ٢١، ح١٣)؛ و«حصن الله جلَّ جلاله». (المصدر السابق: ٢٥، ح٢٢)؛ و«كلمة عظيمة كريمة على الله عزّ وجل». (المصدر السابق: ٢٣، ح١٨)؛ و«لا يعدلها شيء». (وسائل الشيعة ٧: ٢١٠).

فيا لله من سوء الاعتقاد، والزَّيغ عن نهج الرشاد، وصرف الآيات المحكمات عن ظواهرها، إلى تصحيح عبادة الطاغوت، والاستناد إلى المتشابِهات في إثبات مذهبٍ هو أوهن من بيت العنكبوت...!

(٣٠) تنزيه المعبود: ١٣٤ ـ ١٤٠.

الاعتدال المذهبي

مراجعة في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)

أ. رضا بابائي(*)

ترجمة: ذو الفقار عواضة

توطئة

تعرض هذه المقالة التي بين أيديكم إشارات إلى بعض العبارات الواردة في كتاب «النقض»، ذات الدلالة الواضحة على الاعتدال الديني والفكر العقائدي الواسع لدى المؤلِّف. ومن الواضح أن ما يتّسم به هذا الكتاب من الموضوعية والشفافية والاعتدال لم يأتِ نتيجة لممارسة التقية والمجاملة ومراعاة الآخرين. فالمؤلِّف خبير وعالم في النقض، نراه يدافع دفاعاً مستميتاً عن كلّ مباني الشيعة الاثني عشرية. وأما ما كان يعتبر في زمانه من التعاليم الشيعية، ثمّ أدخلت عليها إضافات في القرون اللاحقة، فإنّه لا يعتبرها من أصول المذهب الشيعي، ولا من فروعه. وهو يلقي باللائمة في خلق هذه البِدَع ورواجها على الحشويّة والغُلاة. وعلى الرغم من تكريس كتابه للردّ على كتاب ألّف في زمانه، وأثار الشبهات والتُّهَم ضدّ الشيعة الاثني عشرية لم يفُتْه توجيه سهام نقده اللاذع إلى الغلاة والحشويّة.

وفضلاً عمّا يصرّح به عبد الجليل في مواضع كثيرة من كتابه، فإن أسلوبه في نقد كتاب بعض فضائح الروافض، ينمّ عن نهجه الاعتدالي. ولعلّ أبرز ما في ذلك هو الاحترام الذي يُبديه لكبار شخصيات الفِرَق والمذاهب الإسلامية. وفي القسم الأخير

(*) أستاذٌ وباحث في الجامعة والحوزة العلميّة.

من الكتاب ذكر بعض النماذج من مواقفه الاعتداليّة إزاء الصحابة والخلفاء.

مقدّمة

والحمد لله ربّ العالمين الذي أبقانا على قيد الحياة، وأطال في عمرنا، ووفقنا ومكّننا من الردّ على هذا الخارجي والناصبي بهذا النحو، بحيث يتسنّى لجميع المؤمنين في الشرق والغرب إلى قيام يوم الدين الاطّلاع على بطلان واضمحلال الشبهات والدعاوى التي أثارها هؤلاء المجبِّرة. ونرجو من الباري تعالى أن يعفو عنّا إذا كان هناك من خللٍ أو سهو في القلم أو القول. فكل تعصّب وكلام شديد وقاسٍ صدر منّي كان على سبيل الإجابة والرّد، لا الابتداء والمبادرة[١].

فكتاب بعض مثالب النواصب في نقض كتاب «بعض فضائح الروافض»[٢] معروف ومشهور بـ «النقض»، وهو تأليف عبد الجليل الرازي القزويني(٥٦٠هـ)، حيث يتضمَّن الكثير من الروائع والنفائس القيمة؛ من معلومات أدبية، وتاريخية، والجغرافيا الحديثة، والأنساب، وفرق المسلمين، والعقائد، وعلم الاجتماع، وغير ذلك. وفي الوقت الذي نرى فيه كثيراً من الفوائد الجانبية التي تعرَّضت لها كلماته، نرى أن كلامه الذي تناول فيه الشيعة لم يتَّصف بالعلمية والموضوعية، رغم كونه الموضوع الأصلي الذي ألّف الكتاب لأجله. فالمؤلّف على استعداد أن يقدِّم مختصراً عن كلّ جوانب هذا الأثر (أي الكتاب)، فلم يكن معتدلاً في كلامه حين تعرّض للشيعة، وكان بعيداً عن الإنصاف كلّ البعد. وفي المقابل نجد اعتداله واضحاً في حديثه عند تعرّضه للصحابة وكبار أهل السنّة. فلا شَكَّ أن كتاب النقض من هذه الجهة يعتبر كتاباً مهمّاً يجدر بنا أخذه بعين الاعتبار، وتتجلّى قيمته عندما نقايس بينه وبين الآثار التي أُلِّفت في القرون الأخيرة، فيبرز الفرق بشكلٍ أوضح. ويمكننا بمجرّد دراسة تاريخية واحدة أن نتوصَّل إلى هذه النتيجة، دون أن نبذل جهداً زائداً، وهي أن كتاب النقض يراعي حرمة المخالفين، وأما الآثار الموجودة في زمانه فلا يقارن بها. وبناءً على ما تقدَّم فإن مقتضى الإنصاف والعدل القول بأنه لا يصحّ القول: إنّه لم يكن مبالياً بالمذهب الحقّ، وهذا ما يظهر من خلال دفاعه عن التنصيص على خلافة مولانا أمير

المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام مرّات عديدة[٣]، وهو يعتقد «أن كل مَنْ في قلبه ذرّة حقد لعليّ عليه السلام فهناك نظرٌ في مولده. وهذا النظر ناجم عن تقصير لدى أمّه»[٤].

وعلى أيّ حال فإنّ ما تقرأه من كتاب النقض يسلّط الضوء على بعض الأفكار العظيمة لدى المؤلّف، فعبد الجليل القزويني الرازي كان يبرز «اعتداله الديني» إزاء كبار أهل السنّة.

كتاب «النقض» والفكر التقريبي

عبد الجليل القزويني الرازي هو أحد المفكّرين الشيعة الأوائل الذين أرسوا دعائم الوحدة في أوساط الشيعة والسنّة، وساهم في تقريب المسافة وردم الهوّة الفاصلة بين الفريقين إلى حدٍّ ما. وقد انتقد في كتاب النقض بعض آراء الإفراطيين في حق الفرق الإسلامية الأخرى، وسلّط الضوء على المحاور الأساسية المشتركة. كما أنه صرَّح قائلاً: «مذهب الشيعة هو ما ينصّ عليه علماء الشيعة، ولا يؤخذ بحالٍ من ألسنة عامّة الناس»[٥].

ويمكن لك أن تلحظ في الصفحات الأولى من الكتاب المحور المختص بالتقريب، الذي يعتبر الهدف الأساسي للمؤلّف من وراء تأليف كتاب النقض، وقد ألفه للردّ على بعض الإفراطيين من الحشوية والغُلاة، الذين نسبهم صاحب كتاب «بعض فضائح الروافض» إلى الشيعة الاثني عشرية.

في شهر ربيع عام (٥٥٦هـ) نقل إلينا بأن كتاباً ذكر فيه بعض فضائح الروافض، وكان يقرأ في المحافل العامّة؛ للتشنيع على مذهب التشيّع... وهناك صديق مخلص حمل نسخةً من ذلك الكتاب إلى رئيس الشيعة السيد الرئيس الكبير جمال الدين عليّ بن شمس الدين الحسيني. وقد طالعه بأكمله، ومن ثمّ أرسله إلى أخيه المحترم أوحد الدين الحسيني، الذي كان مفتي الطائفة وكبيرها. وكان يتخوَّف من أن أقدم على الإجابة والردّ عليه من دون تأنٍّ ورويّة، فلا يتحقَّق الهدف المرجوّ. وقد مضَتْ مدّة طويلة كنت أترقّب فيها الحصول على نسخةٍ منه، ولكنّ ذلك لم يتحقَّق. وما كنتُ أعلم أن فرق وعلماء كلّ طائفة قد اطّلعوا بشكلٍ تفصيلي وكامل على

جميع محتويات أوراقه وما تضمّنه من أفكار. فتعجّبت من إقدامه على هذا الفعل مع أن أصول وفروع المذاهب لا تكاد تخفى على العلماء وأهل الفضل. والسبّ واللعن والظلم وقول البهتان من دون الاستناد إلى دليلٍ مقنع لم يكن معهوداً ومعروفاً في الكتب. وقد أشار المؤلّف في طيّات كتابه، وأحال إلى متقدّمي علماء الإمامية الكلاميين، في حين أن بعضهم من الغلاة والأخبارية والحشويّة على اختلاف آرائهم، رغم أن تبرّؤ علماء الشيعة الاثني عشرية من هؤلاء، ونفيهم كونهم جزءاً منهم، أمر ظاهر وبيِّن في كتبهم. هذا مضافاً إلى أن قسماً منهم قاموا بوضعه على سبيل التمويه وذرّ الرماد في العيون، وبعض الأشياء المذكورة لم تكن مذهباً لأحدٍ.

كتب المؤلّف ثلاث نسخ: إحداها أرسلها إلى خزانة أميرك معروف؛ وثانيها موجودة عند المصنِّف؛ وثالثها كان يقرؤها في الخفاء على عوامّ الناس. ونسخة من النسخ نقلها إلى قزوين. ومن الطبيعي أن أحداً من العلماء المنصفين لا يقدم على هذا الفعل إطلاقاً. فليس الهدف من وراء اعتماد تلك الطرق والحيل التي تؤدي إلى إراقة الدماء من قبل الفتّانين إلاّ إثارة الفتنة والاختلاف بين عامّة الناس[6].

ثمّ ذكر الشيخ عبد الجليل مراراً، وباختصارٍ، الحدود التي تميّز الشيعة الكلامية عن الشيعة الغُلاة والحشوية. فكتب في طيّات كتابه: إن أصل مذهب الشيعة الكلامية الاثني عشرية يعتقد بما يلي: إن الله تعالى خالق كلّ شيء في السماء والأرض وما بينهما...، وهو صانع العالم. وقديمٌ، ولا قديم سواه... والقرآن كلام الله. وكلّ ما ورد فيه، من أوّله إلى آخره، صدق وحقّ... والأنبياء معصومون ومنزّهون عن الكفر والظلم والمعصية، لم يصدر ذلك منهم، ولن يصدر...، وكلّهم صادقون وأمناء...، من آدم إلى الخاتم. أضف إلى ذلك أن الإمامة لا تكون إلاّ بالنصّ من الله. ولا بُدَّ أن يكون الإمام معصوماً. وقد ورد النصّ على إمامة عليّ المرتضى عليه السلام من قِبَل الله تعالى...[7]. وكلُّ زيادة أو نقيصة عن هذا الحدّ يعتبر غلوّاً أو تقصيراً.

وللمؤلّف جهدٌ وسعي آخر في هذا الاتجاه، يتجسّد في تقريب الشيعة إلى الحكومة السلجوقية، حيث وصلت الشيعة في عهده إلى مناصب هامّة في الدولة. وهذا النفوذ والتوافق بلغ إلى حدّ تزويج خواجه نظام الملك الطوسي أخته من أحد سادات

الشيعة في الري"[٨].

نعم، يعتبر التقارب بين علماء الشيعة والحكّام نموذجاً من النماذج التي يتجسّد فيها الاعتدال المذهبي. وقد بدأ هذا التقارب بين الفريقين منذ عهد القاجار. وهذا التقارب كان موجوداً في القرون الماضية أيضاً، إلى عصر الشيخ عبد الجليل، إلاّ أنه يوجد تفاوتٌ كبير بينهما. فالتقريب الذي كان آنذاك يحمل نفس المعنى الذي نعرفه اليوم، ونسعى لتحقيقه، وهو من مقتضيات العصر الحديث ومتطلّباته. والهدف الأساس من وراء هذا النوع من التقريب هو إيجاد جبهة موحّدة في العالم الإسلامي في مقابل الأعداء الغرباء[٩]. واتّباع مثل هذه الطرق وهذا التناغم لم يكن موجوداً بين الأقوام المتقدّمين. بل إنّه في بعض العهود، مثل: عهد الصفوية، كان عالم أهل السنّة عالماً مليئاً بالكفر والإلحاد وفي قمة الحساسيّة. وقد وصل الأمر بملوك الصفوية إلى أنهم كانوا على استعداد للتآمر مع الإفرنج وطلب المساعدة منهم من أجل قتال الحكومة العثمانية السنيّة.

وبأيّ حالٍ إذا أردنا أن نتحدّث حول هذا الموضوع من وجهة نظر كتاب النقض فهناك ثلاث نكات مهمة، وهي:

١ـ التعرّف على عقائد الشيعة.

٢ـ النظرة التطبيقية المعاصرة.

٣ـ وسائل التقريب بين المذاهب.

فالجهة الأولى ذات قيمة تاريخية؛ والجهة الثانية ذات قيمة كلامية؛ والجهة الثالثة تعكس قيمة التعايش الديني بين المجتمعات الإسلامية، وإمكانيته.

فإذا كان هذا المقال الصغير أكثر ما ينتقص من احترام كبار أهل السنّة في كتاب النقض فإنه ممّا لا شكّ فيه لو أن بعض المحقّقين بحثوا في هذا المجال لاتّضح لهم هذا المشهد بهذا المقدار، أو أقلّ منه أو أكثر. فلو أخذنا بعين الاعتبار المواد والمطالب التي طرحت في ذاك الباب لوجدنا **أوّلاً**: إن تلك المواد واضحة بحيث لا تحتاج إلى تفسير وتأويل. ومثل هذا الوضوح لا يحتاج لتمحُّل أيّ عذر، وغير قابل للتوجيه والإنكار، بل حتّى الحمل على التقيّة. أضِفْ إلى ذلك أن الشيعة في منطقة الريّ في

القرن السادس لم يكونوا في وضعٍ بحاجة فيه إلى تمحّل الأعذار؛ كي يضطر عالم معروف ـ كعبد الجليل وأمثاله ـ للتقيّة(١٠).

وثانياً: إن الاختلافات الشيعية العقائدية والكلامية مع أهل السنّة أقصى ما أوقعت الطرفين في البغضاء والعدواة والنفور والتوهين المتبادَل لكبار كلا الطرفين. ويمكن الجزم بأنه ليس هناك أيّ أثرٍ سلبيّ في اتّباع طريقة عبد الجليل وأمثاله في مؤلَّفاته الكلامية؛ لأن مراجعة أصول وفروع المذهب لا تولِّد نزاعاً، ولا تضع أموال المسلمين في مهبّ الريح، وتتركها رماداً.

إنّ تميُّز عبد الجليل في النقض يتمثَّل في أنه في نفس الوقت الذي يدافع فيه مئة بالمئة عن جميع الآراء المحمودة والخيِّرة لم يتفوّه بكلمةٍ واحدة تثير البغضاء والكراهية، أو تمسّ بمكانة الآخرين. ولكنّ هذا لا يعني أن الشيعة والسنّة في زمن تأليف كتاب النقض كانوا يعيشون معاً في جوٍّ مسالم تسوده الطمأنينة والمصالحة(١١). أمّا في القرن السادس فقد بذل كبار حكّام نظام الملك جهداً كبيراً أثمر انتشاراً واسعاً للدين في سائر أنحاء العالم، حتّى أصبح ينظر للإسلام بعين الاعتبار. فالمعركة الأصليّة للسلطة السلجوقيّة أكثر ما كانت مع المجموعات الطاغية والمعارضة، كأمثال: الإسماعيليّين(١٢).

وهناك أهمية أخرى لهذا الكتاب تكمن في الأسلوب الذي اتّبعه عبد الجليل، من خلال مراعاته آداب وأخلاقيات الكتابة والقلم. والذي يقرأ بدقّة وتأمّل كتاب عبد الجليل القيِّم، والمسمّى (بعض مثالب النواصب في نقض «بعض فضائح الروافض») يتبيّن له أن طريقة المؤلِّف لم تكن من باب التقريب، ولا التقيّة، إنما كان له فوائد كثيرة في التقريب في القرون الماضية. ونستطيع أن نعتبر أن كتاب النقض من الآثار التقريبية، ولكنْ لا نستطيع القول: إن طريقته هي طريقة تقريب؛ فلا يوجد أيّ دليل يثبت ذلك، ولا علامة دالّة على أن عبد الجليل كان تقريبياً. فحين أبرز احترامه وإنصافه في موارد متعدّدة إنما فعل ذلك من باب التزامه بالقضايا الاجتماعية والسياسية. فهو يكتب نفس ما يفكّر به، ويجول في خاطره، وما يمليه عليه ضميره، ولم يكن لديه نيّة التقريب ولا غيره ممّا كان من هذا القبيل. فلو استطعنا اليوم أن

نتصيَّد من كتابه فوائد تقريبية كثيرة، تحت عنوان تقريب الشيعة إلى السنّة في القرون الماضية، فعلماء الشيعة الأوائل في القرون الماضية لم يكونوا بحاجةٍ ماسّة وملحّة إلى اختراع مثل هذه المسألة التقريبية بين المذاهب. هذا مضافاً إلى أن النزاعات الاجتماعية لم تكن مقبولة وموضع ترحيب في أعرافهم، حتّى يشعروا بضرورة تدارك الأمر من خلال اعتماد طريقة التقريب.

فإذا اعتبرنا التقريب نوعاً من العمل التكتيكي فرضَتْه الضرورات الاجتماعية على الحماة الخاصّين بالمذهب، فالنقض بريءٌ من ذلك بشكلٍ كلّي. هذا مضافاً إلى عدم وجود أيّ أثر في أيّ مكان منه يدلّ على العمل التكتيكي، ويمكن اعتبار احترام كبار أهل السنّة نموذجاً ثانياً. فالتقريب عادةً ما توجبه الضرورات الاجتماعية في الأجواء التي يسودها التشنُّج والمشادات الكلامية الحادّة. ومثل هذه الأجواء المضطربة لم تكن موجودةً في العهود التي سبقت الصفوية؛ والسبب في ذلك وجود الفكر الاجتماعي الذي اتَّخذ شكلاً تقريبياً، وتجسَّد في أقلام وألسنة الكتاب. والتقريب هو ابن وحدة المسلمين في مقابل الأجانب، وأحد امتيازات العصر الحديث.

لقد كان عبد الجليل في نقد ونقض آراء أهل السنّة دقيقاً إلى حدٍّ كبير، وشجاعاً لا يلجأ إلى المحاباة. وطريقته الكلامية في عرضه لعقائد الشيعة لا تسمح له بالمداهنة والمداراة. وإذا وجدنا مثل هذا الكاتب منصفاً لكبار أهل السنّة، ومجلاً لهم في موردٍ ما، فلا ينبغي أن نطعن عليه بذلك ونلعنه، ولا يصحّ أن يحمل كلامه على التقية. مضافاً إلى ذلك نراه يضرب بسيفه بقوّة، ويهدم الاعتقادات المنحرفة إذا استدعى الأمر، ولا يقصّر على الإطلاق. فلم يكن عنده أيّ تسامح وكذب. وهكذا كان تلميذه المشهور ابن شهرآشوب[١٣].

فلو رأيت أن المؤلّف في مكانٍ ما من كتاب النقض يبذل جهداً في دفع التُّهَم عن الخلفاء وإنكارها فهذا لا يعني تنازلاً من قبله، أو تقية، أو مراعاة للتقريب. نعم، إذا كان هناك مَنْ يستطيع أن يأتي بدليلٍ، ويثبت أن المؤلّف قصَّر أحياناً ولو مقدار قيد أنملة في كتاب النقض في الدفاع عن بعض مبانيه العقائدية، ومارس التقية، مثل: «تنزيه عائشة»[١٤] وأمثال ذلك، يمكن حملها حينئذٍ على التقيّة والتقريب. ولكنْ

يمكن الجزم بأن هذه المنكرات المنسوبة إلى الخلفاء لا توجد في كتاب النقض، ولا مؤلّفات عبد الجليل الأخرى. وبغضّ النظر عن ذلك فإن الشيعة في زمن تأليف النقض وصلوا إلى حدٍّ من الرشد والقدرات الاجتماعية التي تسمح لهم أن يقولوا كلمتهم من دون تحفُّظٍ وخوف، ولا اعتناء بالتقيّة[١٥]، وخصوصاً إلى القرن الثامن، حيث لم تكن علامات أفول التمدُّن الإسلامي واضحة[١٦].

وعلاوة على هذا فإن الشيعة في زمن تأليف النقض لم يكونوا مضطرّين إلى ممارسة التقيّة، ومثل تحقيق عبد الجليل.

لقد كتب المؤلِّف السنّي ـ ولعله ناصبيّ ـ في كتابه فضائح الروافض بغصّةٍ حول التوسُّع والنفوذ الشيعي ما يلي: «إن الشيعة لم يكن لديهم في يومٍ من الأيام مثل هذه القوّة التي يملكونها اليوم. فكم أصبحوا اليوم شجعاناً. يا لشجاعتهم، فبإمكانهم الآن أن يقولوا كلمتهم وبالفم الملآن، وبأيّ لسانٍ كان. ولا يوجد خانٌ في تركيا إلا وفيه عشرة أو خمسة عشر رافضياً، ولهم وزراء في الدواوين أيضاً. وهذا بعينه كان في زمن الخليفة المقتدر»[١٧].

ويقال: إن القزويني نقل الأقسام التي تحدَّثت حول قدرة الشيعة في عهد المقتدر وحكم آل بويه من ذلك الكتاب، وذكرها في كتابه النقض[١٨].

نماذج الاعتدال المذهبي في كتاب «النقض»

فالنقض يعتبر مدرسة للاعتدال والجدال بالتي هي أحسن، وخصوصاً إذا قارنته بالكتب الأخرى التي أُلِّفَتْ بعده. وعلامات الاعتدال والعقلانية الكلامية في كتاب النقض كثيرةٌ. وفي ما يلي وقفةٌ قصيرة مع بعض هذه النماذج:

١. محاربة الفِرَق المنحرفة

ومن عجائب كتاب النقض أنه تصدّى لنقد أكثر مذاهب المخالفين على اختلاف انحرافاتهم. وهو شديد الحرص على عدم الإساءة إلى المذاهب أكثر من أصحاب المذاهب أنفسهم. وبناءً على هذا الدليل فإنه في نفس الوقت الذي يشيد ببعض

اتجاهات مذاهب أهل السنّة كان يذكر دائماً أقسام فرقهم المنحرفة، وأسماءهم، ومن ثمّ يطعن بهم. ومخالفته للانحراف والتعصُّب لم تكن محصورة بأهل السنّة، فقد كان يطعن بـ «الحشوية» و«الأخبارية» و«الغلاة» و«الباطنية» و«الطبيعية» و«الحلولية»[١٩] ـ الذين هم من فرق الشيعة ـ، وكثيراً ما تراهم في كتاب النقض[٢٠]. ولهذا تراه يكثر في كتاب النقض من ذكر بعض الكلمات، من قبيل: «المجبرة»، «المشبهة»، «المجسمة»، و«الناصبي»، أكثر من بعض الكلمات الأخرى، من قبيل: الشافعي، والحنفي. وهذا ما تراه بشكلٍ جليّ في خطبة الكتاب.

...ليت المدبر قد صمت عندما قال: «إن الموجب للمعرفة التقليد والعلم والخبر. هو الملك المتعال... المنزَّه عن غبار تهمة الجبرية والمشبّهة والمعطلة، زال جماله وكماله... حاشا لله لما قاله مذهب الجبرية من أن لله صدراً طاهراً يشقّ ويغسل. ولد من أصلاب الطيبين وأرحام المطهرات... ثناء أهل الأرض والسماء على آل محمد صلى الله عليه وآله والمطهّرين والمرسلين وأحبابه وأزواجه وأصحابه ما دار فلك وسبَّح ملك»[٢١].

تقسيم الشيعة إلى: أخبارية؛ وأصولية ـ التي لم تكن قبل النقض رائجة ومعروفة ـ من النماذج الأخرى لاهتمام هذا الكتاب، مضافاً إلى تمييز الفرق من رأسها إلى ذيلها[٢٢]. فالشيعة الأصوليون عند عبد الجليل هم المفكِّرون المعتدلون، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، ومحمد فتّال النيشابوري، وأبي علي الطبرسي، وأبي الفتح الرازي[٢٣].

ومن خصوصيات أتباع هذه الفرقة أنهم يتكلَّمون وفق القواعد والأدلة، ولا يسحبون أيديهم من بحث المسائل الصعبة. فمثلاً: نجد عبد الجليل يقول في جوابه على مَنْ يدعي بأن «الشيعة يطعنون على كبار الصحابة والسلف الصالح وزوجات الرسول صلى الله عليه وآله، ولا يحبونهم»، يقول: هذا ليس مذهباً للشيعة الأصولية، وهم يحرِّمون مثل هذا الكلام، كما أنّ هذا ليس مذهباً لأهل السنّة أيضاً. وليس من الشبهة أن الشيعة الأصولية تجعل لكلّ واحد من هؤلاء الجماعة مرتبة معينة. فيقولون علي عليه السلام أفضل من أبي بكر، والحسن أفضل من عمر، والحسن أفضل من معاوية، والحسن أفضل من عثمان، وفاطمة عليها السلام أفضل من عائشة، وخديجة أفضل من حفصة،

والصادقؑ أفضل من أبي حنيفة، والكاظمؑ أفضل من الشافعي، وإمامة أبي بكر وعمر من اختيار الناس. ويعتقدون أن إمامة عليّ وأولادهؑ نصٌّ وفعل من الله تعالى. وهم يدركون أن هذا الاعتقاد ليس عداوةً لأبي بكر، ولا طعناً بالصحابة والتابعين. وإذا رأيتُم خلاف ذلك فهو صادر من الحشويّة والغُلاة، لا من الشيعة الأصوليين[٢٤].

فمن خلال هذه العبارات يمكن لك أن ترى بوضوحٍ إنصاف المؤلّف العلمي وطريقته التحقيقية في كتاب النقض.

فأوّلاً: يدافع عن أهل السنّة، ويقول: كثيرٌ ممّا يقولونه عن أهل السنّة لا نقبله، ونعلم بأنه كذب عليهم.

وثانياً: لا نقول أكثر من أن علياً كان أفضل من أبي بكر. فمن أين جاؤوا بهذا الكلام حول الخلفاء؟ وهل كان رائجاً في القرون الماضية في أوساط الخاصّة والعامة؟

وثالثاً: في نظر عبد الجليل أن الحشوية ليست خارجة عن المذهب فحَسْب، بل خارجة عن الدين. وبناءً على هذا فكما أننا لا نعتبر الناصبين من أهل السنّة الحقيقيين كذلك يجب على أهل السنّة أن لا يعتبروا أهل الحشويّة والغُلاة من الشيعة، ولا أن ينسبوا معتقداتهم إلى الشيعة الأصولية[٢٥]. وبناء على هذا فإن النقوض الأساسية التي ذكرها كتاب النقض هي أكثر ما تطعن في الناصبية والحشوية، وليست هي من معتقدات معتدلي السنّة. وهو لا يترك هذه المعتقدات بعيدةً عن انتقاداته العلمية.

يقسِّم عبد الجليل أتباع أبي حنيفة إلى مجموعتين: مجموعة الأوفياء؛ ومجموعة الخونة. فهو يجلّ الحنفيين المخلصين، المعتقدين بمعتقداته[٢٦]. ومراده من الوفاء لأبي حنيفة هو وفاؤهم لمذهبه الكلامي والعقائدي. فمذهب أبي حنيفة الاعتقادي كان قريباً لأهل العَدْل والتوحيد، ولكن مجموعة من الحنفيين العراقيين كانوا متبعين لتلاميذ أبي حنيفة (كأبي يوسف)، فلم يلتزموا المذهب الاعتقادي لأستاذهم، في حين أنهم كانوا مقتنعين بمذهبه الفقهي. فعبد الجليل يريد من أتباعه الالتزام بها، وأن لا يتركوا إمامهم، وأن يقتربوا في معتقداتهم إلى معتقدات أبي حنيفة، ولا يبتعدوا عنها.

الإمام أبو حنيفة الكوفي ـ رضي الله عنه .... من كبار التابعين، وقد رأى بعض الصحابة، كجابر بن عبد الله الأنصاري ومالك بن أنس... وروى كلّ رواياته عن محمد الباقر وجعفر الصادق‰. وكان موحِّداً وعدليّ المذهب. كان موالياً لآل المصطفى‰... وهو في رحمة الله وجواره[٢٧].

وبناء على هذا الأساس فإن عبد الجليل يريد أيضاً من المخالفين للتشيُّع أن لا يكتبوا بعض المعتقدات الشيعية المنحرفة والشاذّة: إن القول بجواز الزيادة والنقيصة في أصل القرآن بدعةٌ وضلالة. وإذا نقل مغالٍ أو حشويّ خبراً ما يتضمّن ما شابه ذلك فهو من أصحاب الكرامية من أصحاب أبي حنيفة، والمشبّهة من أصحاب الشافعي، فليس بحجّةٍ على الشيعة[٢٨].

٢ـ الابتعاد عن المشاحنات الكلامية، والتأكيد على المشتركات

إن كتاب النقض ينظر إلى المشتركات، ويلقي الضوء عليها، أكثر من نظره إلى الاختلافات. وعبد الجليل يسعى بصورة متواصلة إلى تقريب الشيعة من المذاهب الإسلامية، لا أن تبقى بعيدة عن الجميع. وهذه الطريقة تختلف إلى حدٍّ كبير مع الطريقة التي يتّبعها أولئك الذين يريدون إبقاء الشيعة بعيدين عن سائر المذاهب الإسلامية فراسخ عديدة، ويجعلون هذا ممراً دائماً لخلق أرضية مناسبة لتحريك دوافع الفتنة والإيقاع بين المسلمين. فطريقة عبد الجليل وكبار مدرسة بغداد وأتباعها ومتكلّمي الريّ ـ صحيحةً كانت أم خطأً ـ تتّسم بأدبيات وأخلاق خاصة، ويطلبون الابتعاد عن سلاح التكفير والتفسيق فيما بينهم. والحقّ أن يقال: «الحرب ليست هي الحلّ»[٢٩]. وقد أفصح عن هذه الجملة وما شابهها مرّات عديدة في كاب النقض. وقال في نهاية الكتاب في توجيهه لبعض العبارات غير الملائمة: «كلّ ما صدر منّي من حديثٍ شديد اللهجة أو تعصّب كان على سبيل الإجابة، لا على سبيل الابتداء والمبادرة»[٣٠].

فإجاباته لم تكن حادّة وشديدة اللهجة، بحيث يستشم منها القارئ رائحة التكفير والغِلْظة. وقد أظهر المصنِّف أيضاً عدّة مرات كراهيته لاعتماد سلاح

التكفير والتفسيق. فسلاحه في النقض يتمثّل في الجَدَل اللاهوتي. وكان يحرص على عدم الاقتراب من إلقاء التُّهَم في أثناء مناظرته. أما كلماته الحادة واللاذعة في كتاب النقض فلم تكن تتجاوز هذا الحدّ: «المصنِّف بلا إنصاف» أو «المجبِّرة لا حول لهم»، أو «الخواجه السنّي الجديد»(٣١).

وأحد الانتقادات المهمّة والمكرّرة التي استفاد منها كثيراً مؤلِّف كتاب «بعض فضائح الروافض» كانت عبارة عن الاتّهامات المذهبية. فالتبعيّة موجودةٌ عند جميع أهل السنّة، من عهد خلافة أبي بكر إلى يومنا هذا. ألم يكن أفضل وأكثر علماً وتعصباً وشفقة من هذا المصنِّف في جميع علماء السنّة من عهد خلافة أبي بكر إلى هذا اليوم، حتّى يؤلف كتاباً مثل هذا الكتاب، ويسمّيه «بعض فضائح الروافض». فهل يكفي ليكون أعلم من غيره وأفضل من جميع المتقدِّمين والمتأخرين أن يقوم بعد خمسمئة سنة بجمع بعض التشنيعات والأكاذيب والبهوت، ويتّهم المسلمين بالإلحاد(٣٢).

فعبد الجليل يبذل جهده للتقليل من الخلافات الموجودة بين أهل السنّة والشيعة، ولهذا تراه يذكر كلما سنحت له الفرصة الأصول المشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية.

الحمد لله لا يوجد أحدٌ من المسلمين ينكر ويجحد منقبة ومدح آل الرسول ﷺ، ويبغضهم، ولا يحبّ أن يسمعها. نعم، اللهُمَّ إلاّ إذا كان من المجبِّرة أو خرج من مذهبنا، وانتقل إلى مذهبٍ آخر. وكذلك يعتقد بأنه إذا كان هناك اختلاف ما فلا يجب أن يتحول إلى مادة خصبة للنزاع والتفرقة. ويريد من الحكام أيضاً أن لا يجعلوا هذه المجموعة من الاختلافات عذراً لاضطهاد المخالفين والمعارضين، ولا أن يرميهم في متاهات الاختلافات المذهبية؛ لأن مَنْ يكون حاكماً يجب أن يرى الجميع بعينٍ واحدة: مذهب المسلمين مختلفٌ وكذلك مقالتهم، ولا بُدَّ للحاكم من أن يرعى رعيته. فالراعي يشابه الشمس التي تبعث بأشعتها إلى جميع بقاع الأرض، سواء السيئة أو الحسنة منها. فإننا نحكم على الأشياء بالقبح والحسن في هذه الدنيا بحسب الظاهر، وبمقتضى الأدلة الظاهرية، وفي يوم القيامة يتميَّز المحق من المبطل، والتقيّ من الشقي، والمخلص من المنافق(٣٣). ونصّ عبارته كما يلي: «حجّية الحسن والقبح في

هذه الدنيا بحسب الظاهر، وفي يوم القيامة يتميّز المحقّ من المبطل، والتقيّ من الشقيّ، والمخلص من المنافق».

وهذا في غاية الأهمّية من وجهة نظر المجتمعات الدينية. وبناءً على هذا الأساس فإن الحقيقة ليست واضحة بالمقدار الذي يحكم فيه على المنكر بكونه أعمى. وهذا هو واحدٌ من الأسس الدينية.

وقد أصاب عبد الجليل الأصحّ حين قال: إنّ حجية أعمالنا حجية ظاهرية، «ولكنْ في يوم القيامة فقط يتميز المحق من المبطل، والتقي من الشقي، والمخلص من المنافق».

فقط على هذا الأساس نستطيع اعتبار أتباع جميع المذاهب الإسلامية المعتقدين بالتوحيد وأصول الدين من أهل النجاة: الزهّاد والعبّاد وأهل النصيحة وأهل الموعظة كلهم كانوا عدليّي المذهب، وكانوا معتقدين بمذهب السلف الصالح، وتبرّؤوا من عقيدة الجبر والمشبّهة. والشيعة كانوا يظنون الخير بعمر وعبيد وواصل وعطاء والحسن البصري والشيخ أبي بكر الشبلي وجنيد والشيخ روزكار وأبي يزيد البسطامي وأبي سعيد وأبي الخير، ويعتبرون أن بعضاً منهم كان من أهل العدل والاعتقاد... ومن أئمّة أهل اللغة كان الخليل بن أحمد الفراهيدي شيعياً، وكذلك ابن السكّيت صاحب إصلاح المنطق، وسيبويه وعثمان جنّي... وقد ذكر أبو جعفر الطوسي في كتاب أسماء الرجال: وكان محمد بن إدريس الشافعي من أصحابنا... زبيدة زوجة هارون الرشيد ـ رحمة الله عليها ـ كانت شيعيّة... فضل بن سهل ذو الرياستين كان وزيراً للمأمون... الفردوسي الطوسي كان شيعياً... ولم يكن هناك خلافٌ في تشيُّع هؤلاء، وآخرون أيضاً... والخواجه سنايي الغزنوي...[٣٤].

قارن وقايس بين هذا الحديث مع مبنى الذين يسعون جاهدين إلى إخراج فردوسي وسنايي ومولوي وبايزيد من سلك الإسلاميين؛ كي يبقوا هم في النهاية وحدهم، ومريدوهم.

٣ـ الحفاظ على حرمة الصحابة وكبار أهل السنّة

لم يكن عبد الجليل من أهل اللعن والتكفير، بل كان ينصف الصحابة

وكبار أهل السنّة. فهو في كلّ موردٍ يتعرّض لهم في كتاب النقض يذكرهم بالخير، ويدافع عن مقامهم وحرمتهم. وهذا ما نراه مراراً في النقض، وكتب أيضاً كتاباً في تنزيه عائشة. وهو يجيز الثناء على الخلفاء: فنحن لا ننكر الثناء على الخلفاء؛ لأنهم كبار الدين، فهم من المهاجرين والأنصار والسابقون الأولون والذين اتّبعوهم بإحسان ـ رضي الله تعالى عنهم ـ[٣٥]. وأمّا الترحُّم على أبي لؤلؤة، وشتم الصحابة، الذي ذكرها في مواضع متعدّدة من كتاب (فضائح الروافض)؛ للتشنيع على الشيعة، فهي دعوى بلا دليل ولا حجّة، وهو نقلٌ ليس صحيحاً... ولا أدري من أيِّ ناقلٍ نقل هذه التنشيعات، وأيّ كتاب أشار إليها...[٣٦].

فعبد الجليل أنكر مرّات عديدة في كتاب النقض عداوة الشيعة لكبار صحابة النبيّ والسَّلَف الصالح ونساء النبيّ صلى الله عليه وآله: فكلّ نمط من الناس، عالماً كان أو واحداً من عامّة الناس، حين يقرأ هذا الفصل أو يسمعه يظنّ أن مذهب الشيعة الإمامية الأصولية ـ والله تعالى يعلم بذلك ـ ليس على هذا الوجه، ولو أن أخبارياً أو حشوياً أو مغالٍ يقول بمثل هذه الأشياء، وينقل ذلك كذباً ويلصقه بالشيعة، فأقلّ ما يقال فيه: إنه ليس أميناً، ولا مسلماً... ولكنْ ليس من الشبهة أن الشيعة وأتباعهم يعتقدون بأنّ لكلّ واحد من هذه الجماعة مرتبة معينة، ولا يتجاوزون هذا المقدار: عليّ أفضل من أبي بكر، والحسن أفضل من عمر، والحسين أفضل من عثمان، وفاطمة أفضل من عائشة، وخديجة أفضل من حفصة، والصادق أفضل من أبي حنيفة، والكاظم أفضل من الشافعي، وإمامة أبي بكر وعمر من اختيار الناس، وإمامة عليّ عليه السلام وأولاده من فعل الله. والعقلاء يدركون أن هذا ليس عداوة لأبي بكر وعمر، ولا نقمة، ولا ذمّ للصحابة والتابعين. ولو رأيتم خلاف ما قلناه فإنما هو منسوب إلى الحشوية والغلاة، لا الشيعة الأصولية[٣٧].

فإذا كان الشيعة لا يرَوْن المشروعية للخلافة الناجمة من الشورى فهذا لا يعني أنهم يعتقدون بكفر وشرك الصحابة؛ فإن غاية ما يعتقدون به هو أنه في حال وجود أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لا يستحقّ أبو بكر وعمر وغيرهما الخلافة؛ لافتقادهم لشرائط استحقاقها[٣٨]. وبناءً على هذا فلو أن شاعراً من علماء الشيعة نقل مدح الخلفاء فلا

ينتقد، ولا ينكر عليه ذلك[٣٩]. فإن شكاية عبد الجليل هي أنه لماذا يكتمون مقام أمير المؤمنين عليه السلام وحقّه أحياناً؟

إنّ ما قاله من أن فتح ديار الكفّار كان في عهد عمر بن الخطاب، هذا ما حدث، ولا أحد ينكر هذا القول. أما ما جاء من ذكر أسماء المبارزين والناس الطيبين الذين جاهدوا، وقد جرَتْ الغزوات والفتوحات على أيديهم وسيوفهم الشامخة، هذا ما حصل وما هو موجودٌ ـ جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيراً ـ ... ولم يذكر اسم عليّ لغايةٍ من غايات هذا الناصبي الخارجي... ولكنّه ذكر اسم خالد بن الوليد بن المغيرة الذي كان عدوّاً للنبيّ صلى الله عليه وآله، واسم سعد والد عمر الذي قطع رأس الحسين بن عليّ، واسم شرحبيل مشاور معاوية، وذكر أيضاً اسم قاتل الحسين بن عليّ بالخير وأثنى عليه. ولكنْ عندما وصل الحديث إلى عليّ عليه السلام وآله لم ينسَ بغضه لأمّه فاطمة...[٤٠]. وحديث فضل ومنقبة عمر، وفتوحاته للبلاد، أمور معروفة، ولا ينكرها أحدٌ من الشيعة. ولكنْ ليس من المقبول أن يذكر فصلاً في فضل الصحابة دون أن ينقص من فضل عليّ المرتضى[٤١].

فعبد الجليل لا يكتفي بهذا المقدار، بل ينفي أحياناً الروايات التاريخية التي وردت في مقام انتقاد الصحابة، ويرفض نسبتها إلى الشيعة الأصولية. ومنها: اتهام مرافقة أبي بكر للنبيّ في أثناء هجرته من مكّة. والدليل على ذلك تخوّف النبيّ من خيانته؛ ومشاركة عمر وأبي بكر وبعض الصحابة في قصّة اغتيال النبيّ صلى الله عليه وآله في العقبة؛ وأحاديث ارتداد جميع المسلمين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، باستثناء بعض الأشخاص المحدودين[٤٢].

ولكي نظهر القدرة الكلامية لكتاب النقض بشكلٍ أوضح، في مقابل الصحابة وكبار أهل السنّة، نقدم بعض النماذج من إنصافه واحترامه لهم. فعباراته في هذا الباب كثيرة، وهي خالية من شائبة التقيّة والمماشاة الجدلية:

سلام على أصحاب وأزواج النبي صلى الله عليه وآله[٤٣]؛ إنكار لعن وشتم الصحابة في أوساط الشيعة[٤٤]؛ ذكر وصف الصدّيق لأبي بكر[٤٥]؛ مرافقة أبي بكر للنبيّ في مسيره للهجرة كانت صادقة[٤٦]؛ الدفاع عن حرمة عائشة[٤٧]؛ عشق عائشة للنبيّ صلى الله عليه وآله[٤٨]؛

ذكر لقب أمّ المؤمنين والصدّيقة بالنسبة لعائشة(٤٩)؛ بغض الصحابة معصية(٥٠)؛ الدعاء بصيغة «رضي الله عنه» لأصحاب وفقهاء كبار أهل السنّة، أمثال: أبي حنيفة(٥١)؛ لزوم احترام الصحابة، ورفض توهين الخلفاء الراشدين(٥٢)؛ لا وجود لتوهين عمر في عقيدة الشيعة(٥٣)؛ علوّ درجة الصحابة الأوائل(٥٤)؛ وصف عثمان بالشهيد والكبير(٥٥)؛ توجيه وحمل بعض عبارات الخلفاء الأوائل على الصحّة(٥٦)؛ الخليفتان الأول والثاني في مرتبة أدنى من مرتبة عليّ؈، وكلّ كلام يُقال خلاف ذلك كذبٌ وافتراء(٥٧)؛ التأييد والتأكيد على سخاوة أبي بكر في سبيل انتشار الإسلام(٥٨)؛ ردّ أخبار الحشوية والغلاة حول الخلفاء الأوائل في مواضع متعدِّدة(٥٩)؛ مخالفة لعن وعداوة الخلفاء: «ليست عداوة وبغض أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من أصول مذهب الشيعة الإمامية الأصولية»(٦٠)؛ نفي حديث الارتداد: «مذهب التشيُّع هو أنّ أحداً لم يرتدّ بعد اتّصافه بمذهب الشيعة، وبعد ثبوت إيمانه. فعندما توفّي النبيّ ﷺ كان الجميع مسلمين، وبقوا كذلك»(٦١)؛ فإن الشيعة هم مَنْ لا يعتقدون بكفر أحد من الطوائف الإسلامية، التي تنقسم إلى اثنتين وسبعين طائفة، لا يوجد أحدٌ منهم كافر؛ لأنهم يقرّون جميعاً بربوبية الله ورسالة نبيّه؛ هذا مضافاً إلى أنهم جميعاً مقرون بالله ورسوله، وينتمون إلى أمة الرسول»(٦٢)؛ فصل الشيعة عن الغلاة(٦٣)؛ لم يكن عمر يعلم بوجود حضرة الزهراء؈ خلف الباب، الذي تسبَّب بإسقاط جنينها(٦٤).

كلامٌ آخر

أوّلاً: قبل أن يكون النقض كتاباً لنقد أهل السنّة والدفاع عن أصول الشيعة هو كتابٌ ذكر فيه تهماً كثيرة نسبت إلى الشيعة، ونحن بحاجة إلى إجابة عنها. وأكثر كلامه كان مع الذين لا يعلمون ولا يفرِّقون بين الشيعة الأصولية والغلاة والحشوية.

ثانياً: مؤلّف «النقض» عالِمٌ، وقد تعرَّض لأكثر المذاهب والاتجاهات، بما فيها الاتجاهات الإفراطية.

ثالثاً: امتياز عبد الجليل يكمن في تعظيمه حرمة الأصحاب وكبار أهل السنّة،

ودفاعه عن أصول وفروع مذهب الشيعة جدّياً وقوياً. أما في أثناء دفاعه عن الشيعة فلم يتعرّض قلمه لظلم وجفاء الآخرين قطّ.

رابعاً: إن التشيع الذي دافع عنه عبد الجليل هو نفس التشيُّع الذي نؤمن به اليوم، مع اختلافٍ في جزئياته.

خامساً: يمكن أن يعدّ كتاب «النقض» من مدرسة الشيعة الأصولية، كما يمكن الاحتجاج به على أهل الغلوّ والحشوية. ومضافاً إلى ذلك فإنّ ما ذكر في كتاب النقض عصارة الفكر الشيعي في العصور الماضية، ويمكن استثناء الفكر الشيعي من القرون الماضية إلى اليوم. في هذا التحقيق يتَّضح لنا حجم التهم التي ألحقت بالشيعة، وأن أكثرها لم يكن موجوداً. كذلك يظهر أن أكثر التُّهَم جاءت من طرق الغُلاة.

سادساً: في نفس الوقت الذي يدفع فيه عبد الجليل التُّهَم والافتراءات عن الشيعة بحماسةٍ ظاهرة لم يكن يخرج عن طريقته الاعتدالية والمنصفة في أيّ موردٍ من الموارد. وكذلك اهتمّ دائماً بحرمة كبار المذاهب وعلمائها.

سابعاً: كتاب النقض وصاحبه في الحديث من أهل الدراية والتفسير، وهم أيضاً من أهل النصوص والتأويل.

ثامناً: يمكن أن يعدّ «النقض» من المصادر التاريخية لتقريب المذاهب، ولكن لم يكن قصد المؤلّف التقريب. وفي نفس الوقت يمكن اعتماد هذا الكتاب الكلامي كداعمٍ أساس لكلّ نشاطٍ تقريبي.

تاسعاً: أكثر ما نقض القزويني في كتاب النقض، ووجه التُّهَم للشيعة[٦٥]. ومن المحتمل أن لا يعد النقض من الكتب المهمة لدى الشيعة، ولكنَّهم غفلوا عن أن النقض لم يكن لنقض أهل السنّة، ولا للدفاع عن التشيُّع. لقد ذكر الخرافات لكلّ المذاهب الإسلامية، وخصوصاً أن الشيعة الاثنا عشرية لم يكونوا في ذاك العصر بحاجة إلى الدفاع عنهم بهذه الطريقة.

عاشراً: لم يكن الاعتدال المذهبي من خصوصيات هذا الكتاب، بل لا بُدَّ أن يعدّ نموذجاً من الآثار الكلامية الشيعية في القرون الماضية، حتّى الصفويّة.

الهوامش

(١) كتاب النقض: ١٤٧.

(٢) في ما يتعلَّق بكتاب النقض ومؤلّفه انظر: السيد مرتضى حسيني شاه ترابي، «تحقيق وإخراج كتاب النقض»، مجلة التأريخ، العدد ٣، صيف ١٣٨٧هـ.ش.

(٣) كتاب النقض: ٥٣٠.

(٤) المصدر السابق: ٧١. إشارة منه إلى الأحاديث التي نقلت هذا المضمون. فمنها مثلاً: ما رواه أبو أيوب، عن رسول الله، أنه قال لعليّ: «لا يحبك إلاّ مؤمن، ولا يبغضك إلاّ منافق، أو ولد زنية، أو من حملته أمُّه وهي طامث». (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ج٢، باب تحريم وطء الحائض قبلاً قبل أن تطهر، ح٨، ومثله ح٧، ٩).

(٥) المصدر السابق: ٢٤٧.

(٦) المصدر السابق: ٢ ـ ٤.

(٧) المصدر السابق: ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٨) مثل هذه العلاقات الزوجية لها معنى خاص في التاريخ الإسلامي. وإلى هذا قد أشار الشيخ عبد الجليل، وهو أهمّ دليل وبرهان على التقارب بين الشيعة والحكّام الذين يعيشون في ظلّ حكوماتهم. (النقض: ١٠٨، ٢٦١).

(٩) طبعاً طرحت مسألة أو أكثر مرتبطة بالوحدة الإسلامية في زمن تأليف كتاب النقض ـ الذي كان في أواخر عهد السلاجقة ـ في مقابل الأعداء الغرباء والكفار؛ نتيجة لهجوم الصليبيين من الغرب وحملات الأتراك من الشرق. (انظر: النقض: ٢٧٦، ٤٣٦، ٥٧٧؛ تعليقات كتاب النقض: ١٣٠٩) .

(١٠) «تخريج وتحقيق كتاب النقض»، السيد مرتضى حسيني شاه ترابي، مجلة التأريخ، العدد ٣.

(١١) إن الاختلافات الكلامية بين الشيعة وأهل السنّة في عهد عبد الجليل القزويني كانت أكثر وضوحاً، وقد نشبت عدّة مرات معارك شديدة في بغداد ومدن أخرى. وقد أرخ ابن الأثير بشكل دقيق حوادث دامية بين الشيعة والسنّة حدثت في السنوات التالية ٤٣٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٧٨، مضافاً لسنوات أخرى.

(١٢) انظر: إيران والعالم الإسلامي: ٢٢ ـ ٢٧.

(١٣) انظر: معالم العلماء: ١٤٥.

(١٤) اسم آخر من مؤلفات عبد الجليل القزويني الرازي مؤلف نقض (انظر: النقض (مقدمة المصحّح): ١٨). وقد أشار هو نفسه أيضاً في الكتاب إلى هذا الأثر (ص ٢٩٥). هذا الأثر ألّف في الردّ على اتهام عائشة وقذفها. أمّا توبة عائشة في معركة الجمل فجعلها واجبة. وكذلك الأمر في كتاب النقض. (انظر: الفهرست: ٨٧؛ روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٤: ١٨٦؛ رياض العلماء ٣: ٧٢).

(١٥) انظر: تاريخ التشيّع في إيران : ٤٧٧ ـ ٥٣٩.

(١٦) علامة أخرى: بلغ التصوف والعرفان أوجه في القرن السادس عندما ظهرت أسباب كثيرة من الاختلافات المذهبية في القرون الماضية. تأليف كتاب مثل: مقتل الحسين، بقلم الخوارزمي الحنفي، كان نموذجاً عن التفاهم والتفاعل.

(١٧) كتاب النقض: ٤٣.

(١٨) المصدر السابق: ٥٤.

(١٩) المصدر السابق: ١٨.

(٢٠) إشارة إلى الفرق الإفراطية في أوساط الشيعة، وكلمات الحشوية والغلاة، في أوساط كبار مذهب التشيع أيضاً عندما نرى تخوفهم من الغلو عند تعرضهم له. وكنموذج لذلك انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية: ٨١، ٨٦، ١١٣، ١١٤، ١٣٣؛ رسائل المرتضى ١: ١٥٧، ٣: ٣١٠؛ كتاب مَن لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٩، ٤: ٥٤٩.

(٢١) النقض: ١.

(٢٢) كعيِّنة مثلاً انظر: ٢٣٥، ٢٨٢، ٥٢٩.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٥٠٤، ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢٤) المصدر السابق: ٢٣٦. وأيضاً انظر: المصدر السابق: ٢٨٦، ٥٢٩، ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

(٢٥) الغلوّ المحض له حكاية أخرى في كتاب النقض، الذي لا بُدَّ من التفصيل فيه. وفي هذا المقام نقدّم أربعة نماذج للإقناع: **الأول:** «إذا كان مذهب الشيعة يعتقد بأن علياً عليه السلام نصّ على إمامته من قبل الله تعالى، وبأنه إمام معصوم، وهو أفضل من كلّ أمة، ومذهبه كذلك، فلو أن أحد قال في فصول الأذان بعد الشهادتين: أشهد أن علياً وليّ الله لبطلت صلاته، وكان مأثوماً، وذكر اسم علي في الصلاة بدعة، وباعتقادي أنها معصية، والقائل بها ملعونٌ وغضب الله عليه...». (المصدر السابق: ٩٧).

ثانياً: «يعلم من كتب الشيعة الأصولية أن هذا ليس من المذهب، ولم يكن من الدين، ودرجة أمير المؤمنين هي درجة الأنبياء. وبعض الحشوية والأخبارية يعتبرونها مكافأة لهم، وقد جرى السلف الصالح على ذلك، بأن علياً هو أفضل من سائر الأنبياء غير أولي العزم والمرسَلين. وهذا المذهب مردودٌ وغير مقبول، وكلامٌ بلا دليل، ولا فائدة فيه، وليس من مذهب الشيعة الأصولية». (المصدر السابق: ٥٢٨ ـ ٥٢٩).

ثالثاً: ويعلم من نصّ القرآن وإجماع المسلمين بأن الغيب لا يعلمه إلاّ الله...، وأن الأئمّة هم ليسوا في درجة الأنبياء، وقد دفنوا في تراب خراسان وبغداد والحجاز وكربلاء، فكيف يعلمون بأحوال العالم وحدوده؟ وهذا المعنى بعيد كلّ البعد عن العقل والشرع، وأجنبي عنهما. وهذا معتقد جماعة من الحشوية... (المصدر السابق: ٢٨٥ ـ ٢٨٦).

رابعاً: لا يعلم الغيب إلاّ الله. (المصدر السابق: ٢٥٧، ٣٩٦) .

(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٣٤٤.

(٢٧) المصدر السابق: ١٦٠.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٧٢.

(٢٩) المصدر السابق: ١٤٧.

(٣٠)المصدر السابق: ٦٤٦.

(٣١) نسبة «السنّي الجديد» إلى مؤلّف كتاب فضائح الروافض من باب أنه كتب في مقدمة كتابه: «أنا كنت أقرب للرافضة، ومن ثمّ صرت سنّياً».

(٣٢) المصدر السابق: ١٦٢.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٣٢.

(٣٥) المصدر السابق: ١١.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٥٧.

(٣٩) المصدر السابق: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٤٠) المصدر السابق: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٤١) المصدر السابق: ١٧٧.

(٤٢) المصدر السابق: ٩، ٢٦٢ ـ ٢٦٣. وأكثر ما تنظر مجمل هذه الروايات التأريخية إلى كتب التفسير، كتفسير عليّ بن إبراهيم القمي، وتفسير العيّاشي، جاءت في بطون الكتب الشيعية التي لم يذكرها عبد الجليل قط في كتابه، ولم يحتسبها من المصادر الشيعية الأصولية المعتبرة.

(٤٣) المصدر السابق: ١.

(٤٤) المصدر السابق: ١٥، ١٦، ١٩.

(٤٥) المصدر السابق: ٩٣.

(٤٦) المصدر السابق: ٢٤٧.

(٤٧) المصدر السابق: ٩٦، ٥١٩.

(٤٨) المصدر السابق: ٢٩٤.

(٤٩) المصدر السابق: ١١٥ ـ ٥٩٠.

(٥٠) المصدر السابق: ٢٦٤.

(٥١) المصدر السابق: ١٥٩.

(٥٢) المصدر السابق: ١٦٤.

(٥٣) المصدر السابق: ١٧٦.

(٥٤) المصدر السابق: ٢٤٣.

(٥٥) المصدر السابق: ٣٦٣ ـ ٣٦٩..

(٥٦) المصدر السابق: ٤٩٨.

(٥٧) المصدر السابق: ٥١٤.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٥٩) المصدر السابق: ٢٨١ وما بعدها.

(٦٠) المصدر السابق: ٤١٦، ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٦١) المصدر السابق: ٤٦٢.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) المصدر السابق: ٢٣٥ ـ ٢٤٥.

(٦٤) المصدر السابق: ٢٩٨.

(٦٥) كان المخالفون للشيعة يجتهدون في خلط الشيعة مع الملاحدة الإسماعيلية والقرامطة المصرية. وقد أشار القزويني مراراً إلى هذا الخلط العمدي. (انظر: المصدر السابق: ١٠٩).

الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء

وترجمته (سفرنامه) للرّحالة ناصر خسرو

ناصر خسرو

تعريب: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء

تقديم وتحقيق وتعليق: عماد الهلالي

مقدّمة: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤-١٣٧٣هـ)

الإنسان أفكاره وآراؤه، لا صورته وأعضاؤه.

حياته

ولد الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في مدينة النجف سنة ١٨٧٦م. أمّا والده فهو المرحوم الشيخ علي بن محمد رضا بن موسى بن جعفر كاشف الغطاء(١٣٥٠هـ).

درس المقدّمات في محلّ ولادته (النجف) على يد علمائها المعروفين آنذاك.

أخذ يحضر دروس علم الأصول عند الشيخ الآخوند الخراساني(١٣٢٩هـ)، وحضر عنده ستّ دورات في هذا العلم.

حضر دروس الفقه عند الشيخ رضا الهمداني(١٣١٨هـ)، والسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي(١٣٣٧هـ).

درس الأخبار والأحاديث عند المحدث الكبير الميرزا حسين النوري(١٣٢٠هـ)، وحصل منه على إجازةٍ برواية الأحاديث.

درس الرياضيات والفلسفة وعلم الكلام عند كلٍّ من: الشيخ أحمد

الشيرازي(١٣٣٢هـ)، والميرزا محمد باقر الإصطهباناتي(١٣٢٦هـ)، والميرزا محمد رضا النجف آبادي(١٣٣٢هـ)، والشيخ مصطفى آغا التبريزي(١٣٣٧هـ)، و...[١].

بعد وفاة السيد اليزدي عام (١٣٣٧هـ) أخذ الناس في العراق بتقليد الشيخ أحمد كاشف الغطاء (أخ الشيخ محمد حسين). وفي ١٣٣٨هـ أخذ كثير من أهالي العاصمة بغداد بالعدول في تقليدهم إلى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. وشيئاً فشيئاً ذاع صيته بين أوساط المقلّدين في العراق، حتّى أحرز المرجعية الدينية العليا.

وفي عام ١٩٣١م سافر إلى القدس، وحضر المؤتمر الإسلامي الذي عُقد فيها، وبعد أن أقيمت صلاة الجماعة في المسجد الأقصى قام بإلقاء محاضرة تاريخية على أسماع مئة وخمسين ممثّلاً من الأقطار الإسلامية المختلفة، وبحضور عشرين ألف مشارك، تحدَّث فيها عن أمورٍ تهمّ الإسلام والمسلمين، وعلى رأسها: وحدة المسلمين واستقلالهم[٢].

وفاته

مرض شيخنا الجليل محمد حسين كاشف الغطاء في أواخر حياته، فأدخل على أثر ذلك إلى مستشفى الكرخ في بغداد، ولكنّ صحته لم تتحسَّن، فقرَّروا نقله إلى مدينة (كِرند) في غرب محافظة كرمانشاه الإيرانية؛ لغرض النقاهة، أملاً في شفائه، وبعد وصوله بثلاثة أيام توفّي الشيخ، وذلك بتاريخ ١٩٥٤م[٣].

وقد نقل جثمانه إلى العاصمة بغداد، ثم إلى مدينة النجف الأشرف، وبعد تشييعه دفن في مقبرة وادي السلام الشهيرة في مدينة النجف.

يقول عنه المؤرِّخ الكبير، ورائد القصّة العراقية، الأستاذ جعفر الخليلي(١٩٨٥م): لقد كان الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء نسيجاً وحده، علماً، وأدباً، وفنّاً، وكان زعيماً روحياً فذّاً، ومصلحاً كبيراً، سيظلّ التاريخ زمناً طويلاً يبحث عن نظيرٍ له بين جماعة الروحانيّين فلا يوفّق. وقلَّما شوهد شخصٌ يجمع بين عددٍ غير قليل من زعاماتٍ انفرد بها في العالم الإسلامي والعالم العربي. فقد كان زعيماً روحياً، واسع الاطلاع، تخرج الكثير من العلماء على يده، وكان منهم: السيد

محسن الحكيم، المرجع الروحاني الأكبر اليوم. وكان خطيباً قلَّ نظيره من حيث بلاغة الكلام، وفصاحة اللفظ، ونفوذ معانيه إلى قلوب مستمعيه. وكان زعيماً من أكبر الزعماء في عالم الأدب(٤)، شعراً ونثراً(٥).

الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والأدب الفارسي

يقول الشيخ محمد حسين في عقود حياته: ومما اجتهدتُ في تحصيله في العقدين الثاني والثالث تعلم اللغة الفارسية تكلُّماً وكتابةً. وكان أكثر الشيوخ والأساتذة الذين نقرأ عليهم ونتباحث معهم من الفرس، سواء في العلمين المتداولين (الفقه والأصول) أو في غيرهما. وكانت النجف يومئذٍ تغصّ بألوف الطلاب والعلماء والمدرّسين، وكلّهم من الفرس. لذلك أتقنتُ تلك اللغة، وعنيتُ عناية خاصة بآدابها، وشغفت بأشعارها، وقرأتُ دواوين مشاهيرها، كديوان الخواجة حافظ، وسعدي، ومثنوي جلال الدين الرومي، ويوسف وزليخا، للجامي.

فقد قرأتُ هذه الكتب قراءة تحقيقٍ وإتقان، وترجمت بعض الكتب الى العربية كـ (فارسي هيئت)(٦)، وكتاب (حجّة السعادة في حجة الشهادة)(٧)، لصنيع الملك(٨)، الذي ألَّفه لناصر الدين شاه القاجاري(١٨٩٦م)، وجمع فيه حوادث سنة إحدى وستين هجرية (٦١هـ)، وهي سنة واقعة الطفّ، وذكر الواقعة من أتقن مصادرها، من كتب المسلمين وغيرهم، وقد ترجمتُ أكثر الكتاب(٩).

ويضيف الشيخ قائلاً: وبعد وفاة أستاذنا الطباطبائي(١٠) أعلى الله مقامه بسنةٍ واحدة رجع إلينا جماعةٌ من المؤمنين من أهالي بغداد، وطلبوا منا تعليقاً على التبصرة؛ ليكون عملهم عليها. فعلَّقنا حواشي، وطبعت في هامش الكتاب، مع حاشية الأستاذ قدّس سرّه.

وخلال هذا ترجمنا عدّة كتب من الفارسية إلى العربية كـ (فارسي هيئت)، و(حجّة السعادة)، ورحلة (ناصر خسرو)(١١).

وفي عام ١٩٣٣م توجّه إلى إيران عن طريق كرمانشاه، ورجع عن طريق البصرة، ومكث هناك نحو ثمانية أشهر، متجوِّلاً في المدن المهمة، يدعو الإيرانيين إلى التمسُّك

بالدين الإسلامي، وإلى ضرورة التفاهم مع الأقطار الإسلامية والشرقية، والاتّحاد معها. وكان موضع الحفاوة والتبجيل في كلّ مدينةٍ يحلّ بها. وقد خطب في كلٍّ من المدن التالية باللغة الفارسية: كرمانشاه، همدان، طهران، شاهرود، خراسان، شيراز، المحمرة، عبادان[١٢].

وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنّه يدلّ على تمكّن وعبقرية سماحة الشيخ كاشف الغطاء وتسلّطه على اللغة الفارسية الحديثة. فكيف بالفارسية القديمة؟ وعلى الخصوص لغة ناصر خسرو، الإسماعيلي المذهب.

ناصر خسرو وسفرنامه[١٣]ــــ

مقدّمةــــ

هو أبو المعين ناصر خسرو بن الحارث، القبادياني مولداً، البلخي موطناً، المروزي معيشةً، اليمغاني منفىً وموتاً[١٤].

خطا ناصر خسرو (حدود سنة ٤٧٠هـ) خطوات واسعة في طيّات عدّة. كتب في الشعر والرحلات والفلسفة والسِّيرة، والتاريخ الاجتماعي والديني المناوئ، والأنطولوجيا الأدبية والجغرافيا. لقد كتب عدّة مجلّدات ذات قيمة في الموضوعات الثلاثة الأولى، وقد وضعه التراث ضمن الأنواع الأخرى من التأليف[١٥].

ناصر خسرو ومراحله الفكرية الأولىــــ

عندما سيطر السلاجقة على خراسان، على حساب الغزنويين، ترك ناصر خسرو خدمة الغزنويين، وقصد مقرّ السلطان أبي سليمان جفري بيك سنة ٤٣٧هـ، فأكرمه السلطان، وعيَّنه مشرفاً على أمور خزانته وأعماله السلطانية في مَرْو، ومن هنا قيل له: المروزي[١٦].

استطاع ناصر خسرو أن يتفوَّق على أقرانه في عمله، ويرضي السلطان. وبدا أنه قانعٌ بما يدرّ عليه عمله من مالٍ. وهو في شغله في الدواوين كان يعمل على تثقيف نفسه؛ فدرس القرآن الكريم، والحديث الشريف، واطَّلع على الكتاب المقدَّس في

عهدَيْه: القديم؛ والجديد. وكان يجادل رجال الدين اليهودي والمسيحي الموجودين في خراسان. كما قرأ كتاب المجوس (الزرادشتيين) المقدَّس (الأفستا)، وتعمَّق في فلسفة الفارابي(٣٣٩هـ) وابن سينا(٤٢٨هـ).

واستهواه علم الفلك، فغرق فيه، حتّى توسعت آفاق معرفته به، واشتدّ اعتقاده بالتنجيم. بدا ذلك لنا في تضاعيف كتابه «سفرنامه»؛ فكثيراً ما يذكر أنه قرّر السفر مع برج كذا، وأنه حلّ في بلدة كذا حين اقتراب النجمين، وإلى غير ذلك. ولعل علمه بالفلك هذا ساعده في أسفاره، أو أقلقه في أفكاره، أكثر ممّا هو قلق.

هذا النوع من المطالَعات يدلّ على أن ناصر خسرو يصارع في نفسه القلق الذي يشاهده في عصره؛ ذلك أنه لم يُرِدْ أن يكون منساقاً، كما لم يُرِدْ أن يعتقد بما يعتقد به أبناء جيله من غير قناعةٍ عقلية، بل يريد أن يهتدي بفكره إلى سبيلٍ صحيح يريحه من هذه المعاناة النفسية التي يحياها، وتقلق نومه وراحته.

وكان بين هذا وذاك يسمع بأنباء الدعاة إلى المذهب الفاطمي، وهم يطوفون أنحاء خراسان، ويسمع بالبويهيّين الشيعة والزيديين في جنوبي العراق وفارس، ويعمل في كَنَف السلاجقة الأتراك المتعصِّبين لمذهبهم السنّي.

الأربعون... البواكير المعرفية

وتأزَّمت به الحال حين بلغ الأربعين؛ قمّة النضج العقلي، فازداد قلقه؛ لأنه لم يكتشف بعدُ الحقيقة التي يتبنّاها. فاعتراه الذهول، وصمَّم أن يفعل شيئاً يريحه مما هو فيه، فلم يجِدْ سبيلاً إلاّ إدمان الخمرة، فظلَّ يشربها شهراً حتّى يسلوَ ما هو فيه.

وذات ليلة من الليالي القلقة غفا وهو على سُكْره، فجاءه في المنام مَنْ نهره على ارتكاب المعاصي، وشرب المحرَّم، وحالة الذهول التي اعترَتْه، وأنه إذا كان يبحث عن الحقيقة فطريقه غير ما هو فيه من الخوض في الذنوب، وأنه إذا كان فيلسوفاً فعليه أن ينشد الصواب بعقله، وأن يكون يقظاً لكلّ ما يجري حوله؛ لأن الخمرة تضلّه وتفقد اتّزانه. ولما سأل محدِّثه في نومه عن السبيل للوصول إلى الصواب؛ لأن الحكماء الذين ناقشهم لم يقنعوه، ولم يخفّفوا من حسراته، ما كان من محدِّثه إلاّ

أن أشار إليه بأن يتّجه نحو القبلة.

استيقظ ناصر خسرو مذعوراً، ومن نشوته وخمره مبهوراً، وعزم على زيارة الحجاز.

وعقد العزم أخيراً على السفر، وقرَّر أن يصحو الصحوة الكبرى. ووضع خط سيره الذي يوصله إلى هدفه المنشود، وهو مكّة المكرَّمة ومصر. فصمَّم أن يساير الأنهار وشواطئ البحار؛ ليضمن السلامة. لكنّه لم يحمل من الزاد إلاّ القليل؛ لزهده أو قصر باعه، وبعض الكتب، والورق، والألوان التي سيكتب بها. ورافقه في رحلته أخوه الصغير، وغلامٌ هندي يخدمهما.

الرحلة المعرفيّة (سفرنامه)

دامت رحلةُ ناصر خسرو سبع سنوات، طاف فيها بلاداً عديدة، وجاب أمصاراً إسلامية وغير إسلامية. لكنّه لم يتَّجِهْ مباشرةً إلى الحجاز، ولم يكن في رحلته سريع التنقُّل؛ فقد كان يقيم في بعض البلدان الأسابيع والأشهر.

ففي كتاب سفرنامه، يبدو لنا خسرو رجلاً ذا اهتمام وجداني بالطريقة التي تتحصَّن بها المدن، وكيفية معالجة شؤونها الإدارية. فيركِّز ناصر على إيراد المعلومات التي تدور حول عدد أبواب كلّ مدينة، وسماكة أسوارها، ومن أين تصلها الماء؟ وكذلك طول وعرض المدينة[١٧].

ورأينا أن نقسِّم رحلته إلى خمس مراحل رئيسة:

الأولى: زار فيها مناطق في خراسان وشمال إيران، كآذربيجان، وأرمينيا، وسمنان، والريّ، وشِمِران، وقزوين. ثم اتَّجه جنوباً، ليدخل بلاد الشام سنة ٤٣٨هـ.

الثانية: دخل بلاد الشام عبر حرّان ـ أوّل مدينة عربية ـ، ماراً بعدد من المدن الشامية، كحلب، ومعرّة النعمان، وطرابلس، وبيروت، وصيدا، وصور، وعكّا، وبيت المقدس، حيث أمضى فيها شهرين وبضعة أيام.

الثالثة: دخل القاهرة في السابع من شهر صفر سنة ٤٣٩هـ. وادَّعى في كتابه أنه ما كان ينوي فيها طول الإقامة، لكنَّه مكث ثلاث سنوات، حجَّ فيها مرَّتين. وهو في

كلّ مرّة يحج يعود إلى مصر مباشرة. وأطال في وصف معالم مصر كثيراً. ويبدو أنه لقي الخليفة المستنصر بالله، وحضر دروسه ودروس داعي الدُّعاة، وترقّى في مناصب مذهبية عدّة، حتى بلغ مرحلة «الحجّة» في المذهب الفاطمي، فكان واحداً من اثني عشر حجّةً في البلاد الإسلامية.

وقد كانت حجته الأولى التي انطلق فيها بحراً في العام الذي منع فيه المسلمون من الحجّ؛ للقحط الذي اجتاح الحجاز، ورافق فيها رسولَ الخليفة، حاملاً كسوة الكعبة.

الرابعة: وهي طريق العودة إلى خراسان؛ إذ خرج من القاهرة بعد أن أدّى صلاة العيد في ١٤ ذي الحجّة سنة ٤٤١هـ. لكنَّه لم يخرج من جنوب مصر إلاّ سنة ٤٤٢هـ، حيث قصد الصعيد، ووصل أسوان والبجه، ثمّ اتَّجه شرقاً ليعبر إلى جدّة بحراً؛ ليحجّ ثالثة.

نراه في طريق عودته يجتاز مدناً غير المدن التي مرَّ بها في ذهابه. وهو رأيٌ سليم؛ لأنه رحالة، ويجب أن يطَّلع على أكثر ما يمكن من معالم البلاد، إلاّ إذا وجهه الخليفة هذه الوجهة، أو حبّه لقاعدة المذهب الفاطمي دفعه إلى طواف مصر كلّها.

ومكث في مكّة ستّة أشهر مجاوراً وداعياً. ثم زار الطائف، وفلج، واليمن، واليمامة، و...، وقصده الأحساء موطن القرامطة.

الخامسة: وتبدأ بدخول البصرة، وتنتهي في بلخ. وقد دخل البصرة في العشرين من شعبان سنة ٤٤٣هـ. ومنها عبر إلى فارس، يزور مدنها واحدةً تلو الأخرى. ثم اتَّجه صعداً إلى أصفهان التي أذهله جمالها، فقاين، فمرو الروذ، وسرخس، ومازندران. ودخل بلخ سنة ٤٤٤هـ. وكان أخوه عبد الجليل ـ أحد رجال دولة السلاجقة ـ بانتظاره في «دَسْتْكَرْد»، واجتمع فيها الإخوة الثلاثة، وتابعوا جميعاً مسيرتهم إلى بلخ. وتوفّي سنة ٤٨١هـ (١٠٨٨م) في وادي بمكان، التابع لمدينة بدخشان، الواقعة في أقصى شمال دولة أفغانستان الحالية.

ويبقى كتاب «سفرنامه» وثيقة تاريخية وسياسية واجتماعية في غاية الأهمية. وكما يؤكّد الدكتور يحيى الخشّاب قائلاً: وهو ـ سفرنامه ـ المصدر الأساسي

والأصيل لتاريخ الفاطميّين المذهبي، وبغيره لا تفهم الدعوة الفاطمية على حقيقتها[١٨]؛ لأمانته في مشاهداته، ونقله عمَّنْ يثق به، وكتاب تراجم معاصرة مفيدة لمؤرِّخ القرن الخامس الهجري.

منهج التحقيق

اعتمدنا في التحقيق النسخة الأصلية التي كتبها المؤلِّف بخطّ يده، والموجودة في خزانة مخطوطات مدرسة ومكتبة الإمام كاشف الغطاء العامّة في مدينة النجف الأشرف.

قمنا بمقابلة الترجمة مع النصّ الفارسي لناصر خسرو، وأشرنا بـ «» إلى كلام الشيخ كاشف الغطاء؛ لمنع الالتباس مع النصّ المترجَم.

والهوامش كلّها من وضع المحقِّق، حيث حاولت توثيق الأعلام والأماكن الجغرافية المهمة، التي يصعب على القارئ تحديد مكانها سابقاً وحاضراً.

مواصفات المخطوطة

تقع النسخة ضمن مجموعة أدبية ـ عربية وفارسية ـ كتبت في بياضٍ بخطّ يده، محلّها يقع بين الصفحات (١٥٢ ـ ١٨٣)، كتبها (المترجم) الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والمجموعة خالية من تاريخ النسخ (ابتداءً وانتهاءً)، سوى تاريخ واحد كتبه في سنة ١٣٥٢هـ في رحلته إلى شيراز. وذكر الشيخ في أول تعريبه للرحلة أن تاريخ طباعة أصل الرحلة الفارسية كان في سنة ١٣١٢هـ، علماً أن ولادته كانت في سنة ١٢٩٥هـ، فيكون تاريخ تعريب الرحلة محصوراً بين سنتي (١٣١٢ ـ ١٣٥٢هـ).

النسخة كانت مختلفة السطور، وقياسها ١١,٥ × ١٨ سم، وعدد أوراقها ١٦، وتسلسل المجموعة في خزانة مخطوطات المكتبة العامة هو ١١٦٠.

وفي الختام أتقدَّم بجزيل الشكر والعرفان لسماحة الشيخ أمير كاشف الغطاء، رئيس مكتبة الإمام كاشف الغطاء العامّة، صاحب الخُلق الرفيع، الذي وضع المخطوطة بين أيدينا بكلّ رحابة صدرٍ ودماثة خلق؛ والأستاذ الفاضل والباحث

في التراث النجفي محمد رضا القاموسي، الذي لولاه لما أنجز هذا المجهود في تحقيق هذا النصّ المهمّ؛ والأستاذ والباحث الفاضل خالد محمد عبده، من مصر الحبيبة، الذي رفدني ببعض المعلومات القيّمة عن ناصر خسرو و«سفرنامه»؛ وسماحة الأستاذ القدير الشيخ حيدر حب الله، رئيس تحرير مجلة (نصوص معاصرة)؛ لموافقته على نشر هذا النصّ في مجلّته القيّمة.

ومما يجدر الإشارة إليه أن هذا النصّ يُنْشَر لأوّل مرّة، وترجمته تسبق ترجمة الدكتور يحيى الخشّاب رحمه الله الذي نشرها في القاهرة عام ١٩٤٣م.

النصّ المحقَّق

مقدّمة المعرِّب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء

«ناصر خسرو القبادياني[١٩] المروزي[٢٠] الحكيم الفيلسوف العلوي، له رحلةٌ من بلخ وخراسان إلى مكّة المشرفة، وجدت في بعض مكاتب أوروبا، وترجمت إلى عدّة لغات من الفارسيّة، وطبعت في برلين على ما بلغني، ولها شأنٌ بليغ عندهم، وقد طُبعت بالفارسية في إيران سنة ١٣١٢[٢١]. وقد أحببْتُ أن أورد هنا ترجمة المهمّ منها إلى العربية؛ كي لا يُحْرَم أهل هذا اللسان من فوائدها. يقول في أوّلها:»

أنا رجل كنتُ كاتباً (دبير بشيه)، ومن جملة المتصرفين في الأموال والأعمال السلطانية. وكنتُ أشتغل في عمل الديوان. ومضت مدة عليَّ وأنا مشتغلٌ بذلك، حتّى اكتسبتُ بين أقراني شهرة فائقة[٢٢].

وفي ربيع الآخر سنة ٤٣٧، وكان أمير خراسان حينئذٍ أبا سليمان جفري بيك داوود بن ميكائيل بن سلجوق، ذهبتُ من (مرو) بشغل ديواني إلى القرى الخمس من (مرو الروذ)[٢٣]. وكان في ذلك اليوم قران الرأس والمشتري، الذي يقولون: مَنْ سأل الله تبارك وتقدّس حاجته فيه قضاها له، فذهبتُ إلى زاويةٍ وصلّيتُ ركعتين، وسألته تعالى أن يعطيني قوّة وقدرة حقيقية. وحين أتيتُ أصحابي كان أحدهم يقرأ بيت شعر فارسي، فخطر لي أبيات أردت أن أكتبها له؛ ليقرأها علينا، فلما كتبتها في الورق، وقبل أن أدفعها له، أخذ يترنّم بتلك الأبيات من قِبَل نفسه، فتفألتُ بهذا تفؤُّلاً حسناً،

وقلتُ في نفسي: إن الله سبحانه قد قضى حاجتي، وبعد أن ذهبت إلى (جوزجان)[٢٤]، وبقيتُ فيها ما يقرب من شهر، ومتصلاً كنتُ مشغولاً بشرب الشراب (الخمر).

والنبيُّ ﷺ يقول: «قولوا الحقّ ولو على أنفسكم»[٢٥].

وفي ذات ليلةٍ رأيت في المنام يقول لي: إلى كَمْ تريد أن تبقى على شرب هذا الشراب الذي يزيل العقل؟ أليس بقاؤك على شعورك خير لك؟ فكان جوابي له: إن غاية ما عند الحكماء في العذر عن هذا العمل أن الشراب يخفّف من الإحساس بآلام الدنيا وأحزانها. فأجابني: إن عدم العقل وفقدان الشعور لا راحة فيه، ولا يصحّ أن يسمّى حكيماً مَنْ يدل الناس على الخلاعة وفقدان العقل، بل اللازم على الحكيم أن يدلّ الناس على ما فيه زيادة العقل وقوّة الشعور. فقلت: من أين أحصل على هذا؟ فقال: مَنْ طلب أصاب، ومن جدَّ وجد، ثمّ أشار إلى جهة القبلة، ولم يقُلْ شيئاً.

واستيقظتُ من منامي، وأنا أحفظ كلَّ هذا الحديث، وقد أثَّر في نفسي أثراً بليغاً، وقلتُ في نفسي: قد استيقظتُ الآن من نوم هذه الليلة، ويلزم أن أستيقظ أيضاً من نوم أربعين سنة. وتفكرت أنه ما لم أبدِّل جميع أفعالي وأعمالي لا أحصل على الفرج. وفي يوم الخميس سادس جمادى الآخر سنة ٤٣٧ اغتسلتُ، وحضرتُ الجامع، فصليتُ فيه، وطلبت المعونة من الحقّ (جلَّ شأنه) أن يوفّقني للقيام بالواجب، وترك ما نهى عنه كما أمر وأراد، ثمّ مضيت إلى (شبو دغان)[٢٦]، ونمت ليلتي في قرية (بادياب)[٢٧]، ومنها على طريق سنكلان وطالقان أتيت إلى (مرو الروفه)، ثمّ عدتُ إلى (مرو)، واستعفيت من العمل الذي كان بعهدتي من عمل السلطان[٢٨]، وقلتُ لهم: إنّ لي عزم السفر إلى (القبلة)[٢٩]، وأدّيت جميع ما كان عليَّ من الحساب، ونفضتُ يدي من جميع ما كان لي من الدنيا، إلاّ قليل من الضروري. وفي اليوم الثالث والعشرين من شعبان عزمتُ على الرحيل إلى (نيشابور)، فخرجتُ من (مرو) إلى (سرخس)، وبينهما (ثلاثون فرسخاً)، ومنها إلى نيشابور أربعون فرسخاً، ويوم السبت حادي عشر شوال وصلت إلى (نيشابور)، ويوم الأربعاء آخر الشهر كسفت الشمس، وحاكم الوقت طغرل بيك محمد، أخو جفري بيك. وبعده أول ذي القعدة خرجتُ من نيشابور بصحبة (خواجة موفق)، الذي كان خواجة السلطان، ومن طريق (كوان) وصلنا (قومس)،

وزرنا الشيخ (بايزيد البسطائي)[٣٠].

ويوم الجمعة ثامن ذي القعدة رحلنا منها إلى (دامغان)، وغرّة ذي الحجّة وصلنا (سمنان)، وأقمْنا فيها مدّة، وطلبت أهل العلم فيها فأرشدوني إلى رجلٍ يقال له الأستاذ (علي النسائي)، فقصدتُه، فكان شابّاً يتكلَّم بالفارسية بلسان الديلم، وله شعر مرسل، ويحضر عنده جمع (إقليدس) وجمع (طبّ) وحساب، ويكرّر في أثناء كلامه: كذا سمعت من أستاذي (أبي علي بن سينا)[٣١]، وكذا قرأتُ عليه، غرضه إظهار أنه من تلاميذه.

وحسبت المسافة من (بلخ)[٣٢] إلى (الريّ)[٣٣] ثلاثمائة وخمسين فرسخاً، ويقال: من الريّ إلى (ساوة) ثلاثون فرسخاً، ومنها إلى همدان ثلاثون، ومن الريّ إلى أصفهان خمسون، وإلى (آمُل) ثلاثون، وبين الريّ وآمُل جبل (دماوند) مثل القبّة، ويقال له: (لواسان)، ويقال: إن في رأسه بئر يحصل منها النوشادر والكبريت، والناس يلبسون جلد البقر، ويستخرجونها.

وفي خامس محرم سنة ٤٣٨ توجَّهنا إلى جهة (قزوين)، ووصلنا إلى قرية (قوهه)، وكان فيها قحطٌ من الخبز بدرهمين. ووصلنا (قزوين) تاسع محرم، وفيها بساتين كثيرة، لا سياج لها ولا حائط عليها، ولا مانع من دخول واحدةٍ منها، ووصف سورها وأسواقها وقلّة مائها، ورئيسها شخصٌ علوي، وأكثر ما يصنع فيها (الخفّ).

و١٢ محرّم خرجنا منها إلى قرية (خرزويل)[٣٤]، وكان معي أخي، ومعنا غلامٌ من الهند، وثم ذكر بقال (خرزويل)، ومنها إلى (يزد الخير) من مضافات (طارم)، وذكر أن فيها جملة قنوات تصبّ كلّها في بحر (آسكون)، يبلغ عددها ألفاً وأربعمائة قناة. ويقال: إن مساحة دورة بحر (آسكون) تبلغ ألفاً ومائتين فرسخاً. ووصف قلعة حصينة هناك، وعليها أميرٌ من أمراء الديلم، وهي في غاية الأمن، والعدلُ شاملٌ جميع أهاليها، يدخلون مسجد الجمعة للصلاة، وينزعون نعالهم خارج المسجد بغير حارس، ولا يفقد منها شيءٌ، ويكتب أميرها في إمضائه (مرزبان الديلم خيل جيلان أبو صالح مولى أمير المؤمنين)، واسمه (جستان إبراهيم)[٣٥].

ثم رحل منها إلى (شميران). يقول: رأيت فيها رجلاً من أهالي (دربند)[٣٦] اسمه

أبو الفضل خليفة بن عليّ الفيلسوف. وقد وجدنا الكلام والكرامات. وفي يوم ستّ وعشرين محرّم رحلنا من شيمران. وفي رابع عشر صفر وصلنا (سراب) وخرجنا منها. في السادس عشر منه مررنا على سعيد آباد. وفي عشرين صفر وصلنا إلى بلد (تبريز)، وهي عاصمة (آذربيجان). والدعاء لسلطانها في الخطبة هكذا: «الأمير الأجلّ سيف الدولة وشرف الملّة أبو منصور وهودان بن محمد مولى أمير المؤمنين». نقلوا لنا أنّه في سنة أربعة وثلاثين وأربعمائة يوم الخميس سابع عشر ربيع الأول وقعت زلزلة في هذا البلد في الأيام المشرقة بعد صلاة العشاء، هلك فيها أربعة آلاف نسمة، وخرب منها مقدار من البلد. ورأيت فيها الشاعر المعروف بـ (قطران). وفي رابع عشر ربيع الأول انصرفنا من تبريز على طريق مرند إلى (خوي)، ومنها إلى (يركري) . وفي ١٢ جمادى الأول وصلنا إليها، ثم منها إلى (وان)[٣٧] و(سطان)، ورأينا فيها لحم الخنزير يُباع كما يُباع لحم الغنم، والنساء والرجال يجلسون في الدكاكين يشربون الخمر بغير تحاشٍ. ومنها وصلنا إلى بلد (أخلاط)[٣٨]، ١٨ جمادى الأولى، وهي الحدّ بين المسلمين والأرامنة، ومن (يركري) إليها تسعة عشر فرسخاً، وفيها أمير يُقال له: (نصر الدولة)، يقال: إنه تجاوز عمره المائة سنة، وله عدة أولاد، جعل كلّ واحد منهم على ولاية، ويتكلَّم بعض أهاليها بالفارسية، وبعض بالعربية، وبعض بالأرمنية. ولعله لذا سمِّيت: أخلاط. ومنها وصلنا إلى بلد (بطليس)[٣٩]، واشترينا منها عسلاً بمائة دينار، ويقال: إن فيها رجلاً يحصل له في السنة ثلاثمائة أو أربعمائة ظرف عسل. ومنها ذهبنا إلى قلعة تسمى: (قِفْ وانظُرْ)، ومررنا منها إلى مكانٍ فيه مسجد يُقال: إن أويس القرني[٤٠] قد بناه، ووجدنا جماعة يتجوَّلون في الجبال، ويقطعون أشجاراً كشجر السرو، فسألتهم ماذا يصنعون به؟ فقالوا: يضعون طرفاً منه في النار فيخرج من طرفه الآخر القطران، يجمع في ظروف ويرسل إلى الآفاق. وهذه الولايات بعد (أخلاط) تعد من (ميافارقين). ومنها رحلنا إلى (أرزن)[٤١]، وهي بلدةٌ جميلة، فيها فواكه ومياه كثيرة، مائتان من ثمر العنب في دينار، ثمّ وصف قلاعها وحصونها المبنيّة بالأحجار العظيمة البيضاء، كلّ صخرة وزنها خمسمائة طنّ، لها أبواب من حديد، وإلى شمالها بلدة أخرى مثلها في الحسن وكثرة البساتين والفواكه، يقال لها: (مُحدَثة). وسلطان

تلك الأيالات يُدعى له في الخطبة هكذا: الأمير الأعظم عزّ الإسلام سعد الدين نصر الدولة وشرف الملّة أبو نصر أحمد، وهو ابن مائة سنة. وهذا الأمير بنى على رأس أربع فراسخ من ميافارقين بلدة سماها (نصرية). ومن آمد إلى ميافارقين تسع فراسخ، ومن أخلاط إلى ميافارقين ثمانية وعشرين فرسخاً، ومن بلخ إلى ميافارقين في الطريق الذي سلكناه خمسمائة واثنان وخمسون فرسخاً.

ثم وصف بلدة آمد، وأنها قطعة صخور منحوتة، ولها أربعة أبواب من حديد، كل واحدة إلى جهةٍ من جهات العالم؛ من الشرق باب دجلة، ومن الغرب باب الروم، ومن الشمال باب الأرمن، ومن الجنوب باب التلّ. محاطة بعدة أسوار. فيها حصون مسلحة، وفي وسط البلد عين ماء تنبع من الصخر الأصم في غاية العذوبة، وحكامها أولاد نصر الدولة المتقدّم. وقد رأيت كثيراً من البلاد الحصينة والقلاع المستحكمة في بلاد العرب والعجم والهند والترك، ولكنْ ما رأيت مثل آمد على وجه الأرض، ولم أسمع من أحدٍ بمثلها، ثم وصفت جامعها المبني من الصخرة السوداء والحوض الذي في وسطها من صخرة واحدة أيضاً، وجميع الصخور التي بنيت منها آمد سوداء برّاقة، والتي بنيت منها ميافارقين بيضاء لامعة، وإلى جنب المسجد كنيسة عظيمة بنيت من تلك الصخور، وأرضها مرخّمة بالنقوش. ومن بلد آمد إلى حران طريقان:

أحدهما: قفر لا ماء ولا كلاء ولا عمارة فيه، ومسافته أربعون فرسخاً.

وثانيهما: فيه عمارة وقرى كثيرة، وأكثر أهاليها نصارى، ولكنّه ستون فرسخاً. ونحن مع قوافل التجارة سرنا على الطريق العامر، وهو صحراء في غاية الاستقامة والاعتدال، لكنه كثير الصخور، بحيث لم يكَدْ يضع النعل [الرجل] نعله على غير صخرة، وفي خمس وعشرين جمادى الآخر ٤٣٨ وصلنا (حرّان)[٤٢]، ومنها إلى (قردل)[٤٣]. أضافنا رجلٌ شاب. وفي ٢ رجب جئنا إلى (سروج)[٤٤]. وفي اليوم تجاوزنا عبرنا (الفرات) إلى (فيج)[٤٥]، وهي أوّل بلد من بلاد الشام، وهواها في غاية الحسن. ومنها أتينا إلى (حلب)، ومن ميافارقين إلى حلب مائة فرسخ.

«**ثمّ وصف حلب وقلعتها، إلى أن قال:**» وهي متوسطةٌ بين بلاد الشام والروم وديار بكر ومصر والعراق. ومن جميع هذه البلاد يتردّد إليها التجار والكبار. ولها

أربعة أبواب: باب اليهود، باب الله، باب الجانّ، باب أنطاكية. ومنها إلى جهة الجنوب عشرون فرسخاً إلى (حماة)، وبعدها حمص، وإلى دمشق خمسون فرسخاً، ومن حلب إلى أنطاكية اثني عشر فرسخاً، وهذا المقدار إلى (طرابلس)، ويقال: إنه إلى (قسطنطينية)[٤٦] مئتي فرسخ. ويوم ١١ رجب خرجنا من حلب، وإلى ثلاثة فراسخ توجد قرى كثيرة يُقال لها: (قنسرين)، وبعد ستة فراسخ وصلنا إلى (سرمين). وبعد ستة فراسخ وصلنا إلى (معرّة النعمان)، وهي بلدٌ عامرة، وعلى بابها أسطوانة عليها كتابة يقولون: إنها طلسم الأفاعي والعقارب، ولذا لا يوجد منهما في هذا البلد شيءٌ، وإذا أتي بهما من الخارج يفرّان من البلد. ومسجد الجمعة على محلٍّ مرتفع في وسطها من كلّ جانب، يصعد إليه ثلاث عشرة درجة، وأكثر زراعتها الحنطة، ويكثر فيها شجر التين والزيتون واللوز والفستق والعنب. وماؤها من الأمطار والآبار. وفي هذا البلد رجلٌ يُقال له: (أبو العلاء المعرّي)، بصير، وهو رئيس البلد، وله نعمةٌ وافرة وجاهٌ عظيم وخدم وحَشَم، بل كلّ أهل البلد يعدّون أنفسهم خَدَماً له، ولكنْ هو قد اختار طريق الزهد، لبس الصوف، وانزوى في بيته، وبنصف منٍّ من الشعير يصنع له خبزاً يقنع به ليلاً ونهاراً، ولا يذوق غيره أبداً، وهو صائم النهار، قائم الليل، ولا يشتغل بشيءٍ من أشغال الدنيا، ونوّابه وملازموه يدبِّرون أمر البلد، ويراجعونه في الأمور المهمّة، ونعمته وأمواله مبذولةٌ لكلّ أحدٍ، وهو في الشعر والأدب بمنزلة يعترف له بالفضل جميع أفاضل الشام والعراق والمغرب، وقد صنع كتاباً سمّاه (الفصول والغايات)[٤٧]، وفيها رموز وغوامض، بألفاظ بديعة وأسرار غريبة، لا يعرف المقاصد منها إلاّ مَنْ قرأه عليه. وقد اتّهموه بأنه قد صنعه لمعارضة القرآن، ولا يزال على الاتّصال أكثر من مئتي طالب من الأطراف يقرؤون عليه الشعر والأدب. وسئل أن الله سبحانه أعطاك هذه النعمة، فما السبب أنك تبذلها للناس، وتمنع نفسك منها؟ فقال: ليس لي إلاّ الذي أكلت[٤٨].

«**يقول ناصر خسرو:**» لمّا وصلت البلد كان حيّاً موجوداً. وفي خامس عشر رجب وصلنا (الكريحات)[٤٩]، ومنها إلى (حما)[٥٠]، وهي بلدة جميلة العمارة، واقعة على شاطئ نهر العاصي، ويُقال له: العاصي؛ لأنه يذهب إلى طرف الروم، يعني يذهب من

بلد الإسلام إلى بلد الكفر، وعليه دواليب كثيرة. ومن هنا ينشعب الطريق إلى جهتين: **إحداهما** من جانب الساحل، وهو غربيّ الشام؛ **وآخر** يذهب إلى جنوبي دمشق. ونحن ذهبنا من الساحل، ورأينا في جبلٍ هناك عين ماء يُقال: إنها كلّ سنة بعد نصف شعبان يجري منها الماء ثلاثة أيام، ولا يخرج بعد منها قطرة واحدة إلى السنة الآتية، والناس يزورونها ويتبرَّكون بها. ثمّ جئنا إلى بلدٍ يقال لها: (عرقه)[٥١]، وبعد أن جزنا عنها بفرسخين وصلنا إلى ساحل البحر، ثم سرنا إلى طرف الجنوب خمسة فراسخ، فانتهينا إلى (طرابلس)[٥٢] خامس شعبان، وأطراف البلد كلّها مزارع وبساتين تشتمل على أنواع الفواكه من النارنج والأترج والموز والليمون والتمر وقصب السكر. وللبلد ثلاثة أبواب على البحر، بحيث يلتطم الموج على سورها، وباب على البرّ، والكل من حديد، وعليها عرادات ومقاتلات وأسلحة، وخوفهم من الروم الذين يقصدونها من البحر بالسفن. ومساحة البلد ألف ذراع في ألف، وارتفاعها أربع وخمس، بل ستّ طبقات، وشوارعها وأسواقها حسَنة ونظيفة جدّاً، كان واحد من بيوتها قصراً منظماً، وكل فاكهة وطعام ومأكول كان في العجم وجدته فيها، بل أكثر بمائة درجة. وفي وسط البلد مسجد عظيم في غاية الحسن والنظافة والتحصين، وفي ساحة المسجد قبّة وتحتها حوض من الرخام في وسطه فوّارة، فيها خمس نوافير يخرج منها الماء، يستقي الناس منه، ويذهب الفاضل إلى البحر، ويقال: إن عدد نفوسها ذلك الوقت عشرين ألف رجل، وتتبعها قرى ورساتيق كثيرة، ويصنع فيها الورق الجيِّد، مثل: الورق السمرقندي، بل أحسن، والبلد تتعلَّق بسلطان مصر، ويقال: إن جيشاً من الروم قصد فتحها مرّة فحاربوه وغلبوا عليه، فرفع السلطان الخراج، وجعل حامية من الجند لا تزال مقيمةً هناك؛ للمحافظة. وفيها محلّ كبير (كمرك) لاستيفاء الرسوم من سفن التجارة الواردة على الدوام من أطراف الروم والإفرنج والأندلس والمغرب، التي يلزمها أن تدفع العشر للسلطان، وهي أرزاق للجند المحافِظ هناك. وللسلطان أيضاً سفن تبحر إلى الروم وصقلية[٥٣] والمغرب. وكلّ أهالي هذه البلد شيعةٌ إماميّة. وللشيعة في كلّ بلد مساجد بديعة الصنع. وقد صنعوا هناك بيوتاً ومنازل على أمثال الرباطات، ويسمّونه المشهد. ورحلنا منها على ساحل البحر جهة الجنوب قدر فرسخ

فرأينا قلعةً يقال لها: (قلمون)[٥٤]، ثم وصلنا بعدها إلى (طرابزون)، ومن طرابلس إليها خمس فراسخ، ثم منها إلى بلد (جبيل)، وهي بلدة مثلّثة، زاويتها إلى البحر، ولها سور عالٍ حصين، وأطراف البلد كلّها نخيل التمر. ومنها ذهبنا إلى (بيروت)، ثم وصف فيها جنّة فرعون أو بستان فرعون، وأساطين الرخام التي فيها، وأطواق الصخور التي يقدر كلّ واحدة منها بسبعة آلاف منّ، إلى غير ذلك من العجائب التي لا يوجد شيء منها في ذلك البلد الآن حَسْبَ ما رأينا، فسبحان مَنْ لا يبقى إلاّ وجهه.

«وقد بالغ السائح في كثرة أساطين الرخام المطروحة في تلك النواحي التي هي على أشكال مختلفة هندسية، من مدوَّر ومربَّع ومسدَّس ومثمَّن، وهي من الصخر الصلب الذي لا يؤثر فيه الحديد، على حين أنه ليس في تلك الجهات جبال يظنّ أنها منحوتة منها، ولا يعلم بشر من أين جاؤوا بها؟ وكيف كانت؟ إلى أن قال»: وفي نواحي الشام خمسمائة ألف أسطوانة مع رأسها، وكعبها المقرنص المخرم، كلها ملقاة في الصحراء، ثمّ قال: وبعد هذا وصلنا إلى (صيدا)، وعلى شاطئ البحر كثير من قصب السكر قد زرع، ولها ثلاثة أبواب، ومسجد جمعة، فيه روح بديع، مفروش بالحصر المنقوشة، وأسواق جميلة كأنّها مزيَّنة لاحتفالٍ ظننت أنه قد وردت عليهم بشارة قدوم سلطان، ولما سألتُهم قالوا: إنها طول السنة بهذه الصفة، وحولها بساتين وأشجار كأنّ ملكاً من الملوك قد صنعها لنفسه، وكلّها كانت مثمرة.

ومنها رحلنا إلى (صور)، وهي بلدة على ساحل البحر، ليس أكثر من مائة ذراع في الأرض، وباقيها في البحر، وأبنيتها من الصخور المنحوتة، وما بينهما مدروز بالقير؛ كي لا يؤثّر عليها أمواج البحر. وهي خمس طبقات أو ستّة بعضها فوق بعض، وفيها نوافر (فوارة) كثيرة، ونعمها وافرة، وأسواقها جميلة، وهي معروفة بالمال والقوّة بين البلاد الساحلية. وأكثر أهاليها شيعة. وقاضيها رجل سنّيّ، يقال له: ابن أبي عقيل، رجلٌ قويّ البنية، حسن المنظر. وعلى باب البلد مشهد فيه أفرشة وقناديل من الذهب والفضّة. وهي واقعة على مرتفع، وماؤها يجري من الجبل، وعلى باب البلد أساطين عليها قناطر وأطواق يجري عليها الماء إلى البلد. وفي ذلك الجبل باب مقابل البلد، والذاهب إلى جهة المشرق منها يصل إلى دمشق بثمانية عشر فرسخاً. ولما بعدنا

عنها بسبع فراسخ وصلنا إلى بلد (عكّا)، وهي بلدةٌ على مرتفع، وما لم يكن المكان في الساحل مرتفعاً لا تكون عليه بلد؛ خوف غلبة الماء. ومسجد الجمعة في وسطها في أعلى مكانٍ منها، أساطينه من الرخام، وفي خارجه على اليمين قبر النبيّ صالح، وصحن المسجد مفروش بعضه بالصخور، وبعضه مزروع. ويقولون: إن آدم زرعه. وقد ذرعت البلد فكان طولها ألفي ذراع، وعرضها خمسمائة، في غاية الهندسة، والبحر في الجانب الغربي والجنوبي، وفيه المينا، وهو محلٌّ صنعوه لحفظ السفن، كالاصطبل، ظهره إلى البلد وجدرانه إلى البحر، وله باب سعتها خمسون ذراعاً بغير حائط، ولكنْ عليه سلسلة بين الحائطين إذا أرادوا دخول السفينة أرخوا السلسلة حتّى ترسب في الماء، وتمرّ السفينة عليها، ثم يشدّونها حتّى ترتفع وتمنع من الدخول. وعلى الباب الشرقي عين ماء ينزل إليها في ستّ وعشرين درجة، حتّى يصل إلى الماء، ويقال لها: عين البقر، ويقولون: إن آدم قد استخرجها وسقى بقرته منها. وإلى شرقيّها جبلٌ فيه مراقد جملة من الأنبياء، وقبر عكّ، وهو باني عكّا، رجل من الصلحاء. وقرية (بردة)(٥٥)، وفيها قبر عيش(٥٦) وشمعون وحضارة (دامون)(٥٧)، وفيها قبر ذي الكفل. وقرية (اعبلين)(٥٨)، وفيها قبر هود وعزير. وإلى سَمْت الجنوب قريةٌ يقال لها: (الحظيرة)(٥٩)، وفي غربيّها وادٍ فيه عين ماء تنبع من الصخر، وعلى صخرة هناك مسجد وبيت من الصخور، فيه قبران متّصلان: أحدهما: قبر شعيب؛ والثاني: قبر بنته الصغرى وزوجة موسى. ومنها وصلنا إلى قرية (داريل)(٦٠)، وفيها جبل في وسطه حظيرة، فيها أربعة قبور من أولاد يعقوب إخوة يوسف. ومنها ذهبنا إلى تلٍّ فيه غار في وسطه قبر أمّ موسى، ومنها ذهبنا إلى وادٍ ظهرت لنا في آخره بحيرة، وعلى ساحلها بلد (طبرية)(٦١). وطول البحيرة بالمقياس ستّة فراسخ في عرض ثلاثة، وماؤها عذب سائغ، والبلدة في غربيّها، ومنه يشرب أهاليها، ويجري إلى حماة، ثم يعود الفضلة إلى البحيرة مع جميع قاذورات البلد. وسمعت أنّ بعض الأمراء أمر بسدِّ مجاري تلك القذارات عن البحيرة، فلما سدَّتْ تعفَّن ماء البحيرة ولم يصلح للشرب، فعادوا إلى فتحها فعاد الماء إلى عذوبته. وعلى دور البلد جدارٌ حصين، سوى جهتها التي إلى البحيرة، وبنيت في الماء بيوتٌ كثيرة من الأحجار على أساطين الرخام المركوزة في

الماء. وفي هذه البحيرة سهلٌ (سمك) كثير. وفي مسجد الجمعة وعلى بابه عين ماء، وعلى رأسه حمّام يُقال: إنه من بناء سليمان، وحرارة مائه لا تطاق إلاّ بأن تمتزج بكثيرٍ من الماء البارد. وفي طبريّة مسجدٌ يقال له: مسجد الياسمين، فيه مصطبة كبيرة، (وكان) فيها محاريب، وحولها شجر الياسمين، ولها رواق من جانب المشرق فيه قبر يوشع بن نون، وتحت البركان قبر سبعين نبيّ قتلهم بنو إسرائيل. ومن جانب جنوب البلد بحيرة لوط، وماؤها مُرٌّ مالح، وفيها يصب ماء طبرية. وبلدة لوط على شاطئه لكنْ لم يبقَ منها أثرٌ، سمعتُ من شخص أنّه يكوّن من زبد بحيرة لوط شيء مثل البقرة، كقطعة الصخر الأسود، ولكنْ ليس بتلك الصلابة، يأخذه الناس ويقطعونه ويحملونه إلى الأطراف، فإذا وضعت قطعة منه في أصل الشجرة حفظتها من الحشرات والديدان ومن كلّ آفةٍ. والعهدةُ على الراوي. والعطّارون يدفونه ويضعونه في الأدوية فلا تفسد، ولا يضرّ بها الدود والحشرات. وفي الجانب الغربي جبل فيه صخرة مكتوب عليها بالعبرانية: إن وقت هذا الكتابة كانت في الثريا في رأس الحمل. وفي خارج طبرية قبر أبي هريرة من جهة القبلة، ولكنْ لا يمكن لأحدٍ الذهاب إليه؛ لأن أهاليه شيعةٌ، وجهّالهم وأطفالهم قد يؤذون الغريب، وقد يضربونه بالأحجار، ولذا لم أجسر على زيارته. ولمّا رجعت من هذا الموضع وصلت إلى قرية يقال لها: (كفركنة)[٦٢]. وفي جنوبها، وتقع في رأسه، صومعةٌ إلى جنبها قبر يونس، وعلى بابها بئرٌ ماؤها طيب. ثم رجعت إلى (عكا)، وكنت خلفت متاعي ودراهمي فيها؛ خوف التلف في تلك الأماكن الموحشة. ومنها رحلنا إلى قريةٍ يقال لها: (حيفا)، وكان في الطريق رملٌ كثير من الرمل الناعم الذي يستعمله الصيّاغون، ويقال له: الرمل المكّي، وهي على ساحل البحر، وفيها نخيل وأشجار كثيرة، وفيها يصنعون السفن التي يقال لها: الجودي. ومنها أتينا إلى قريةٍ أخرى يقال لها: (الكنيسة)[٦٣]، ومنها انحرف الطريق عن البحر إلى الجبل من جهة المشرق، ثمّ إلى صحراء صخرية يقال لها: وادي التماسيح، وبعد مسيرة فرسخين رجع الطريق إلى ساحل البحر ثانياً. وهنا رأينا عظام الحيوانات البحرية العظيمة معجونة بين التراب والطين، حتّى استحجرت من تلاطم الأمواج عليها، وبعده وصلنا إلى بلد يقال لها: (قيسارية)[٦٤]، من عكا إليها سبع

فراسخ، وهي بلدةٌ جميلة، فيها مياه جارية ونخل كثير وأشجار نارنج وأترج، ولها سور منيع وباب حديد، وعيونها تجري في البلد، ومسجد جمعة تجلس في ساحته فيكون البحر أمامك في منظرٍ بديع، وفيها جثٌ من رخام مثل: فرفوري الجيني، يسع مائة منّ من الماء. ويوم السبت سلخ شعبان المعظم خرجنا على الرمل المكّي قدر فرسخ، فرأينا ثانياً أشجار التين والزيتون، وبعد مسيرة كم فرسخ وصلنا إلى بلدٍ يقال لها: (كفر سابا)[٦٥] و(كفر سلام)[٦٦]. ومنها إلى (الرملة)[٦٧] ثلاثة فراسخ، وكلّ الطريق أشجار. ويوم الأحد غرّة شهر رمضان المبارك وصلنا (الرملة)، ومن القيارية إليها ثمانية فراسخ، وهي بلدةٌ كبيرة عليها سور حصين من الصخر والجصّ وأبواب حديد، ومنها إلى البحر ثلاثة فراسخ، وماؤها من الأمطار، وفي كلّ بيتٍ مخزن ذخيرة للماء، وفي مسجد الجمعة حياضٌ كبيرة تمتلئ بالماء، فيأخذ مَنْ شاء. ومساحة دورة المسجد ثلاثمئة خطوة في مئتين، ومكتوبٌ على الصفة أنه في سنة ٤٢٥ وقعت زلزلة قوية خربت منها عمارات كثيرة، ولم يتلَفْ أحدٌ من الناس. ويكثر في هذه البلد الرخام، وجميع بيوتهم مرخَّمة ومنقوشة، يقطعونه بالمناشير طولاً، لا عرضاً، ويعملونه ألواحاً كألواح الخشب. وفيه من جميع الألوان، الأحمر والأخضر والملمع والأسود والأبيض وغير ذلك. وفيها نوع من التين لا يوجد نظيره في العالم. وهذه البلد لها نسبة إلى ولاية الشام والمغرب وفلسطين، وفي ثالث رمضان خرجنا من رملة إلى قرية يقال لها: (الخاتون)، ومنها إلى قرية يقال لها: (قرية العنب)، ثم سرنا بحيث يخيَّل لنا أننا صاعدون إلى جبلٍ، فما ارتفعنا قليلاً حتّى بدَتْ لنا صحراء عظيمة، وعلى رأس جبل فيها قد وضعت بلدة بيت المقدس. ومن طرابلس التي هي من السواحل إلى بيت المقدس ستّة وخمسون فرسخاً، ومن بلخ إلى بيت المقدس ثمانمئة وستّة وثمانون فرسخاً، وفي خامس شهر رمضان سنة ٤٣٨ صِرْنا في بيت المقدس، وقد مضى علينا من خروجنا من بيتنا سنةً شمسيّة كاملة، ولم نجِدْ ما دمنا في السفر راحةً تامة.

(بيت المقدس). وأهل الشام وأطرافه يعبِّرون عنه بالقُدْس، ومَنْ لا يحج من أهل تلك الأطراف يأتي إليه، فيجتمع في كلّ موسمٍ ما يزيد على العشرين ألفاً من الخلائق في أوائل ذي الحجّة الحرام، ويأتون بأولادهم فيجرون لهم (السنّة)، أي الختان. ويأتي

من بلاد الروم وغيرها من بلدان النصارى واليهود؛ لزيارة كنيسة القيامة وغيرها من الكنائس، التي سوف نصفها في مواضعها، خلائق لا تحصى، سواء بيت المقدس ورساتيقه كلّها جبال زراعية، وفيها أشجار التين والزيتون على البئر من غير ماء، ونعمها وافرة ورخيصة، وكلّ صاحب ضيعة أو بستان يحصل له في السنة خمسون ألف منّ من الزيت، يجمعها في آبار وحياض، ويحملها إلى أطراف العالم، ويقال: إنه لا يقع قحطٌ في بلاد الشام.

والآن نصف لك بيت المقدس: هي بلدة واقعة على جبل، ولا ماء لها إلاّ من الأمطار. وفي الرساتيق عيون ماء ليس في البلد منها شيء. ويستدير على البلد سور حصين من الحجر والجصّ وأبواب حديد. وقريب البلد لا يوجد شجر؛ لأنها صخرية. والبلد كبيرة تشتمل في هذا الوقت الذي رأيتها فيه على عشرين ألف رجل. وأسواقها جميلة، وأبنيتها عالية. وأرض البلد بأجمعها مفروشة بالصخور. وكل مكان مرتفع من جبل ونحوه قد قلع وسوّي مع الأرض باعتدالٍ، وإذا هطلت السماء غسلت الأرض كما يغسل الأناء. وفي البلد صنّاع كثيرون، وكلّ صنف على حدة. وسور البلد الشرقي هو سور الجامع. وإذا تجاوزت الجامع فهناك صحراء واسعة مستوية يقال لها: (الساهرة)، ويقال: إنها هي عرصة القيامة التي يحشر الله فيها الخلائق، ولذا نزح إليها كثيرٌ من الناس من أطراف العالم، وصنع كلّ واحد له مقاماً فيها... وفي طرف تلك العرصة مقبرة واسعة عظيمة، وفيها مواضع مقدّسة يصلّي الناس فيها وتطلب حوائجها. وبين الجامع وتلك العرصة (الساهرة) وادٍ عظيم عميق، كالخندق، وفيه أبنية. ورأيت فيه قبة منحوتة من الصخر موضوعة على بيت. وهذا أمرٌ لا شيء أعجب منه، كيف رفعوها من الأرض ووضعوها في ذلك المحلّ؟! ويدور على الأفواه أنه بيت فرعون، وأن الوادي وادي جهنم. سألتُ: مَنْ وضع له هذا اللقب؟ قالوا: أيام خلافة عمر(رضي الله عنه) نزل الجند في الساهرة، ولما نظر إلى الوادي قال: هذا وادي جهنم. والعوامّ يقولون: كلّ مَنْ يضع رأسه في الوادي يسمع الأصوات فيه، وهي أصوات أهل جهنم، وأنا وضعت رأسي فلم أسمَعْ شيئاً. وإذا توجَّهت من البلد إلى سَمْت الجنوب نصف فرسخ تنتهي إلى منحدرٍ فيه عين ماء تنبع من صخر يقال لها: (عين السلوان)،

وعلى رأسها عمارات، ويقال: كل مَنْ يغسل رأسه وبدنه بتلك العين تزول أسقامه وأمراضه المزمنة، وقدّامها أوقاف كثيرة. وفي بيت المقدس مستشفى جميل، وله أوقاف واسعة، وفيه جمعٌ كثير من المرضى، وأطبّاء متعدّدون، لهم جرايات ورواتب من تلك الأوقاف. ومسجد الجمعة في طرف البلد من الشرق، وأحد حيطان المسجد على طرف وادي جهنم، وفي صدره صخور عظيمة بعضها فوق بعض، ليس بينها طين ولا جصّ. وفيه صخرةٌ عظيمة بني المسجد عليها، وهي تلك الصخرة التي أمر الله نبيَّه موسى أن يجعلها قبلة، ولم يلبث إلاّ قليلاً حتّى أدركَتْه الوفاة إلى أيّام سليمان بن داوود، فأمر ببناء المسجد حولها، وجعلها في وسط المسجد، وهي محراب الخلّي إلى عهد نبيّنا، فكانت أيضاً هي قبلته التي يصلّي إليها، إلى أن أمره الله سبحانه بالتوجُّه إلى الكعبة، التي سيأتي وصفها في محلّها.

أردت أن أذرع مساحة المسجد فقلت: يلزم أن أعرف جيداً هيئة المسجد، فطفقت أتردَّد في نواحيه وأنظر، إلى أن وقع نظري في الجانب الشمالي، قريباً من قبة يعقوب، على طاقٍ مكتوب عليه أن طول هذا المسجد سبعمائة وأربعة أذرع (أرش)، «والأرش بلسان الفرس يطلق تارة على ذراع اليد؛ وأخرى على الباع، يعني من أصابع اليمنى إلى أصابع اليسرى عند مدّهما»، وعرضه أربعمائة وخمسة وخمسون بذراع الملك، الذي يقال له في خراسان: ذراع شايكان، وهو أقلّ من ذراع ونصف بقليلٍ.

وأرض المسجد مفروشة بالصخور ودروزها بالقلع. والمسجد في الطرف الشرقي من البلد والسوق. فالذاهب من السوق إلى المسجد يتوجَّه إلى المشرق. وله بوابة عظيمة، وإيوان ارتفاعه ثلاثون ذراعاً، وعرضه عشرون. ولها جناحان، وجههما ووجه الإيوان منقوش بالمينا الملونة بنحوٍ بديع، يظل البصر خاسئاً ماراً فيه، وعليه كتابة بالمينا فيها لقب سلطان مصر، فإذا ضربت عليه أشعة الشمس يظلّ العقل متحيِّراً فيه. وعليه قبة غاية في الكِبَر من الصخر. وهناك بابان تكلفوا في صنعهما ووجههما من البرنج الدمشقي كأنّه الذهب، وفيهما نقوش بديعة، عرض كل واحدة ثمانية أذرع، وارتفاعها خمسة عشر ذراع [ذراعاً]، ويقال لهذا الباب: (باب داوود). وإذا دخلت منه تجد على اليمين رواقين كبيرين في كلّ واحد تسع وعشرون أسطوانة رخام ملوّن،

دروزها من القلع، وعلى رأس كلّ واحدة طاق معقود بآخر، كلّ واحد مركب من أربع صخور أو خمس، والرواقان ممتدّان إلى المقصورة. وإذا دخلت من الباب تجد على اليسار رواقاً مستطيلاً فيه أربعة وستّون طاقاً على الأساطين الرخامية، وباب أخرى في هذا الجدار يقال لها: (باب الشقر). وفي طول المسجد من الشمال إلى الجنوب ساحةٌ مربّعة. والقبلة في الجنوب. ومن جانب الشمال بابان أيضاً متّصلان، عرض كلّ واحد سبعة أذرع في اثني عشر ذراعاً في الارتفاع، ويقال لهما: (باب الأسباط)، وإذا تجاوزتها إلى المشرق تجد ثلاثة أبواب متقاربة على قدر باب الأسباط، والجميع من الحديد والبرنج، مصنوعة أتقن صنع بحيث لا يوجد أحسن منها، ويقال لتلك الباب المشتملة على ثلاثة: (باب الأبواب)؛ بسبب أن سائر الأبواب زوج زوج، سوى هذا الباب. وما بين تلك الأبواب قبة مرتفعة على دعائم مزيَّنة بالقناديل يقال لها: قبّة يعقوب عليه السلام، كانت موضع مصلاّه. وفي عرض المسجد رواق، في حائطه باب، في خارجه خانقاه، فيه محاريب جميلة، وهو منزل جماعة من الصوفية، لا يزالون مجاورين فيه لا يخرجون منه إلاّ يوم الجمعة؛ للصلاة في المسجد. وفي الركن الشمالي من المسجد رواق جميل، وقبة كبيرة مكتوب عليها: هذا محراب زكريا النبيّ. وفي الحائط الشرقي في وسط المسجد باب عظيم كأنّه منحوت من صخرة واحدة، في ارتفاع خمسين ذراعاً، وعرض ثلاثين، منقوش ومنقور، وصنعت فيه عشرة أبواب صغار بفاصلٍ قليل، مزينة بأبدع زينة من الحديد والبرنج الدمشقي والأوتاد والحلق، ويقال: إن هذا الموضع صنعه سليمان لأبيه داوود. وإذا دخلت في تلك الساحة متوجِّهاً إلى المشرق فهناك على اليمين بابان: باب الرحمة؛ وباب التوبة، يقال: إن الله سبحانه قبل توبة داوود هناك. وتجد ثمّة مسجداً لطيفاً، كان دهليزاً فصيَّروه مسجداً، مفروشاً بأنواع الفرش الثمينة، وله خدّام مختصّون به، والناس يكثرون التردُّد إليه، والصلاة والتبرُّك به، والتوبة من المعاصي فيه، ويقال: إن داوود حين وضع قدمه جاءه الوحي بقبول التوبة، وقد صلَّيْتُ فيه وتبت إليه تعالى ورجوتُ منه قبول توبتي. وعلى الجدار الشرقي منتهياً إلى الزاوية الجنوبية، والقبلة في الضلع الجنوبي أمام الجدار الشمالي من المسجد، سردابٌ ينتهى إليه بدرجات كثيرة، عشرون ذراع في خمسة عشر، وسقفه من الصخر، قائم على

دعائم من رخام، وقد وضع فيه مهد عيسى عليه السلام، وهو واسع كبير، والناس يصلّون هناك، وهو مهد عيسى أيام طفولته الذي يكلّم الناس فيه، وقد وضعوا المهد مكان المحراب. ومحراب مريم أيضاً في هذا المسجد في جانب المشرق. وهناك محراب آخر لزكريّا مكتوبٌ عليه الآيات الواردة في حقّ زكريا ومريم، ويقال: إن مولد عيسى في هذا المسجد. وفي صخر بعض أساطينه موضع أصبعين، كأنّ شخصاً وضع أصابعه فيه، يقال: إن مريم وقت وضعها كبست أصابعها عليه، ويعرف هذا المسجد بـ (مهد عيسى)، وفيه قناديل كثيرة معلّقة من فضة وغيرها، تسرج في أكثر الليالي. وإذا تجاوزت هذا المسجد أيضاً في الجدار الشرقي، إذا وصلت إلى زاوية المسجد، مسجد آخر كبير، ضعف مسجد عيسى، ويقال له: (المسجد الأقصى)، وهو الذي عرج النبيّ صلى الله عليه وآله منه ليلة الإسراء، كما في الكتاب المجيد، وفيه عمارات تكلّفوا في تزويقها وهندستها، وأفرشة نظيفة، وخدّام مختصّون به. وإذا رجعت إلى الجدار الجنوبي تجد مقدار عشرين ذراعاً في الزاوية ساحة مكشوفة، والمسقوف من المسجد الكبير أربعمئة وثمانية أذرع طولاً. والمقصورة على طرف اليمين في الجدار الجنوبي، والمسقوف من الغربي أربعمئة وخمسة أذرع. وفيه مائتان وثمانون أسطوانة رخام، وعلى كل واحدة طاق حجري. وجميع الأساطين منقوشة ودروزها محشوّة بالقلع، بحيث لا تجد أتقن منها. وبين كلّ أسطوانتين ستّة أذرع مفروش بالرخام الملوّن مدروز بالقلع. والمقصورة التي في وسط الجدار الجنوبي كبيرة، بحيث إن فيها ستة عشر أسطوانة، وقبّة عظيمة كبيرة منقوشة بالمينا، وقد فرشت بالحُصُر المغربية، والقناديل والسرج معلقة بالسلاسل، وفيها محراب كبير منقوش بالمينا، وعلى جانبي المحراب عمودان من الرخام بلون العقيق الأحمر، وأفريزها رخام ملون، وعلى اليمين محراب معاوية. وعلى اليسار محراب عمر، وسقف المسجد مستورٌ بالأخشاب منقوش بتكلُّف. وللمقصورة على الساحة خمسة عشر [خمس عشرة] بوابة، ارتفاع كلّ واحدة عشرة أذرع في عرض ستّة. ومن جملة تلك الأبواب باب مصنوعة من البرنج في غاية الهندسة والإبداع، كأنها من الذهب الإبريز، وعليها اسم المأمون، يقال: إنه أرسلها من بغداد. وإذا فتحت جميع الأبواب يضيء المسجد حتّى كأنّه لا سقف عليه، وإذا سدَّت كان

الضياء من الشبابيك والروازن. ومن خارج السقف على الجدار الكبير رواق فيه اثنان وأربعون طاق، وجميع أساطينه رخام ملوّن، وداخل السقف حوض مساوٍ للأرض إذا وضع غطاؤه عليه لم يبق له أثر، يجري ماء المطر إليه من السطوح. وفي الجدار الجنوبي متوضّأ؛ لأنه لو خرج محتاج التجديد فاتت عليه الصلاة من جهة اتّساع المسجد، وجميع السطوح قد صبّ عليها القلع والرصاص. يجري ماء المطر إلى حياض كبيرة وكثيرة في أرض المسجد، التي هي جبل صخري، فلا يتلف من ماء المطر قطرة، والميازيب مصنوعة من القلع، ملصوقة بالجدران، موصولة بالحياض، بحيث لا يصيب الماء أدنى قذر أو كدر. والناس تستسقي وتشرب منه. وفوق بثلاثة فراسخ من البلد رأيت مخزن ماء عظيم يأتي إليه الماء، وفتحوا له مجرى تحت الأرض إلى المسجد. وأكثر ماء البلد في المسجد. وفي جميع البيوت حياض ومخازن لماء المطر من سطح داره. وكل مائهم من الأمطار. والحياض التي في الجامع لا تحتاج إلى عمارة؛ لأنها من الصخر الأصمّ، يقال: إن سليمان عليه السلام صنعها. ورأس الحوض ضيّق كالتنّور، وغطاؤه صخرة عظيمة. وماء هذه البلد أطيب وأنظف من مياه جميع البلدان، وأقلّ مطر إذا نزل جرى سريعاً إلى الميازيب والحياض. قلنا: إن بلد بيت المقدس على رأس جبل وأرضه غير ممهّدة، ولكن أرض المسجد مسوّاة ومسطحة، وخارج المسجد كلّ مكان منخفض. فجدار المسجد عالٍ وكل مرتفع في الجدار منخفض على النسبة، فتكون أضراس الجبل جزء من الجدران، والبيوت المنخفضة عن المسجد نحتوا لهم طريقاً وجعلوه باباً إلى المسجد. فمن تلك الأبواب (باب النبيّ)، وهي من جانب القبلة، عرضها عشرة أذرع وارتفاع عشرين درجة، وفي موضع خمسة أذرع، يعني أن سقف هذا الممرّ في بعض المواضع عشرون ذراعاً ارتفاعه. وهذا الممرّ في غاية من القوة والإتقان، بحيث إنه قد وضع على ظهره بناء عظيم ولم يؤثّر شيئاً فيه. وهناك صخور لضخامتها لا يقبل العقل أنّ القوة البشرية تستطيع نقلها وتحويلها، ويقال: إنها من عمارات سليمان عليه السلام. ونبيّنا المصطفى صلى الله عليه وآله ليلة المعراج دخل إلى المسجد من هذا الباب، وهو من جانب طريق مكّة، وقريباً من الباب شكل على قدر المغفر (المجنّ) في وسط صخرة، يقال: إن حمزة بن عبد المطلب جلس متّكئاً هناك ومجنّه على ظهره، فبقي أثره على الصخر.

وهناك بابٌ ذو مصراعين، الغرض من وضعه أن لا يحتاج أهل هذه المحلّة التي إلى هذا الضلع من المسجد أن يمرّوا على محلّة أخرى إذا قصدوا المسجد. وعلى باب المسجد من اليمين في الجدار صخرة، ارتفاعها خمسة عشر ذراع في عرض أربعة، وهي أعظم صخرة في هذا المسجد. أمّا الصخور التي هي بقدر خمسة أذرع أو ستّة، الموضوعة في الجدران، فهي كثيرة...

وفي عرض المسجد باب شرقي يقال لها: (باب العين)، يخرج منها إلى منخفض فيه (عين السلوان)، وباب آخر منخفضة في الأرض يقال لها: (باب حطّة)، ويقال: إنها هي الأبواب التي أمر الله بني إسرائيل أن يدخلوا منها إلى المسجد: ﴿**وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (البقرة: ٥٨)، وباب ثالث يقال له: (باب السكينة)، وفي دهليزها مسجد فيه محاريب كثيرة. وفيه باب لا يزال مسدوداً لا يمكن لأحد دخوله يقال: إن فيه تابوت السكينة الذي ذكره سبحانه في كتابه، وإن الملائكة تحمله. وجميع أبواب جامع البيت المقدس من الأعلى والأسفل تسعة أبواب، حسْبَ ما وصفناها.

«صفة البناء الذي في وسط ساحة المسجد، وفيه الصخرة التي كانت هي القبلة قبل الإسلام»:

ويعبر السائح عن ذلك البناء (الدكان)، أي المصطبة، وعن الدعامة المربعة المصنوعة بالبناء (ستون) فارسية، وعن الدعامة المدوَّرة المنحوتة من صخرة واحدة (أسطوانة)، معرّبة أو عربية، وقد صنعوا هذا الدكان من أجل أن الصخرة كانت مرتفعة ولا يمكن سترها، فوضعوا هذا البناء بعرض ثلاثمائة وثلاثين ذراعاً في ثلاثمائة، وارتفاعه اثني عشر ذراعاً، وصحنه مسوّى ومسطّح بالرخام، وكذلك جدرانه ودروزه من القلع، وجوانبه الأربعة من الصخور الرخامية، مثل: الحظيرة، وهو بنحوٍ لا يمكن الدخول من غير المسالك التي وضعت له. ومَنْ يعلو ذلك البناء يشرف على سطوح المسجد. وفيه حوض قد صنع تحت الأرض يجري إليه ماء المطر. وماء هذا الحوض أنظف وأطيب من مياه جميع الحياض، وفي هذا البناء (الدكان) أربع قباب، أكبرهنّ (قبة الصخرة). وقد بني المسجد بنحوٍ يكون الدكان في وسطه، وقبة

الصخرة في وسط الدكان، والصخرة في وسط القبّة. وهذه القبة عبارة عن بيت مثمَّن، كلّ ضلع من الثمانية ثلاثة وثلاثون ذراعاً، وله أربعة أبواب من الجهات الأربع، الشرق والغرب والشمال والجنوب، وبين كلّ بابين ضلع، وجميع الجدران من الصخر المنحوت قدر عشرين ذراعاً، ودور الصخرة قدر مائة ذراع، وليس لها شكل معين، من مدور أو مربع ونحو ذلك، بل هي صخرة غير متناسبة الهندام، كسائر الصخور الجبلية التي تقطعها الحوادث الطبيعية. وفي جوانبها الأربع قد بني أربع أسطوانات على ارتفاع جدران ذلك البيت، وبين كلّ أسطوانتين عمودان من رخام قائمان، وعلى رأس هذه الأعمدة والأساطين الاثني عشر بنيت قبّة الصخرة تحتها، ودورها مائة وعشرون ذراعاً. وبين حائط هذا البيت وتلك الأعمدة والأساطين ستّة أساطين أخرى أيضاً من الصخر المهندم (أي مهندس)، وبين كلّ أسطوانتين ثلاثة أعمدة من الرخام ملوَّنة بقِسْمة معتدلة. وكما في الصف الأول بين كل أسطوانتين عمودان، فهنا بين كلّ أسطوانتين ثلاثة أعمدة، وفي رأس كلّ أسطوانة أربعة شعب، على كلّ شعبة قد ركبوا طاقاً، وفي رأس كلّ عمود شعبتان ركّب عليهما طاقان، وتلك القبّة العظيمة على تلك الأساطين الاثني عشر قريبة من الصخرة، بحيث ترى القبة من بعد فرسخ كرأس جبلٍ شامخ، حيث إنّه من تخومها إلى رأسها ثلاثون ذراعاً، وعلى رأس العشرين ذراعاً وضع جدار البيت والأساطين، والبيت موضوع على (الدكان)، وارتفاعه اثني عشر ذراعاً، فمن أرض ساحة المسجد إلى رأس القبة اثنان وستون ذراعاً. وسطح هذا البيت وسقفه مغطّى بالنجارة، وعلى رأس الأعمدة والأساطين بنحو يعز أن يوجد نظيره، ومقدار ارتفاع الصخرة عن الأرض أكثر من قامة إنسان، وعليها مثل الحظيرة من الرخام مستديرة، بحيث لا تصل يد أحدٍ إليها، ولونها قاتم.

«والبتّة لم يضع أحدٌ رجله عليها»:

وفي طرف القبلة منها موضع منخفض منها، بحيث يحسب الرائي أن أحداً وضع رجله عليها، وكانت من طينٍ لين فأثّر قدمه فيها، وبقي رسم أصابعه عليها(٦٨).

وقد سمعت أن إبراهيم عليه السلام كان هناك، ومعه ولده إسحاق، وهو صغيرٌ، فقام عليها، فأثَّرت رجله فيها. ولا زال الناس يتعبَّدون ويترددون إلى بيت الصخرة. وهو

مفروش بفرش الحرير والديباج، ومزيَّن بأحسن زينة، وفيه قناديل فضّة معلقة بسلاسل فضة مكتوب على كلّ واحد وزنه، وقد صنعها وأهداها سلطان مصر. وقد حسبنا فوجدنا مقدار ألف مَنّ من الفضة هناك من القناديل والآلات. ورأيت هناك شمعة كبيرة طولها سبعة أذرع، ودورتها ثلاثة أشبار، أشدّ بياضاً من الكافور، وكانت معجونة بالعنبر، وقالوا: إن سلطان مصر يبعث كلّ سنة شمعاً كثيراً إلى هذا المقام، منها: تلك الشمعة، ومكتوب على أسفله اسمه. وهذا المكان هو الموضع الثالث من بيوت الله المقدَّسة ومساجده المعظَّمة. والمعروف عند العلماء أن الركعة في بيت المقدس تقبل عند الله تعالى بخمسة وعشرين ألف ركعة، وفي مدينة الرسول بخمسين ألف ركعة، وفي مكّة المعظَّمة بمائة ألف. قلنا: إن جميع السطوح وباطن القبب مصبوب عليها القلع، وقد وضع على جوانب البيت الأربعة أبواب أربع ذات مصراعين من الخشب الصاج، ولا تزال هذه الأبواب مسدودة، وبعد هذه القبة قبة أخرى تُسمى (قبة السلسلة)، وهي التي علّقها داوود، بحيث لا تصل إليها إلاّ يد صاحب الحقّ، أما الظالم والغاصب فتقصر يده عنها، وهذا المعنى مشهور عند العلماء. وهذه القبة قائمة على ثمانية أعمدة من الرخام، وستّ أسطوانات من الصخر، وجميع جوانبها مفتوحة إلاّ جهة القبلة، وفيها محراب قد صنع بغاية الحسن، وفي ذلك الدكان قبّة أخرى أيضاً قائمة على أربعة أعمدة، وجانب القبلة منها مسدود أيضاً، وفيها محراب جميل ويقال لها: (قبة جبرئيل)، وليس فيها فراش، ولكنها مفروشة بالصخور الصغيرة التي مهدت بها أرضها، ويقال: إن البراق ليلة المعراج جيء بها إلى هذا الموضع، فركبها النبيّ. ومن بعدها قبة أخرى يقال لها: (قبّة الرسول)، بينها وبين قبة جبرئيل عشرون ذراعاً، وهي أيضاً على أربع أساطين رخام، ويقال: إن النبيّ ليلة المعراج صلّى أوّلاً في قبّة الصخرة، ولما أراد الخروج نهضت الصخرة من الأرض إجلالاً له، فوضع يده عليها كي تستقرّ، وإلى الآن بقيت معلَّقة نصف تعليق، ثمّ جاء إلى القبّة المنسوبة إليه، وفيها جلس على البراق. وتحت الصخرة غارٌ واسع، ولا تزال تسرج فيه شمعة، ويقال: إن الصخرة لما تحرَّكت بقي أسفلها خالياً، ولما استقرَّت بقيت على هذه الصفة.

«**صفة درجات طريق الدكان**»:

الدكان الذي في ساحة الجامع الطريق إليه من ستّة مواضع، ولكل واحد اسم خاص. من جانب القبلة طريقان في درجات، بينهما ضلع الدكان؛ أحدهما على اليمين؛ والآخر على اليسار. يقال للذي على اليمين: مقام النبيّ ﷺ؛ والذي على اليسار: مقام الفوري. وفي مقام النبيّ ﷺ يقع الأذان، والنبيّ ليلة المعراج صعد إلى الدكان من تلك الدرجات، ومنها راح إلى قبّة الصخرة. وطريق الحجاز أيضاً من ذلك الجانب. وعرض الدرج في الحال عشرون ذراعاً، وكلّها من الصخر المهندم، بحيث إن كل درجة أو درجتين من صخرة واحدة قطعت مربعة، وقد وضعت بنحوٍ لو أراد الراكب أن يصعدها بدابّته لأمكنه ذلك، وعلى رأس الدرجات أربع أساطين من الرخام الأخضر شبيه بالزمرد، ولكنه ذو نقط كثيرة من ألوان مختلفة، وارتفاع كلّ عمود منها عشرة أذرع، ودورته تسع أن يحتضنها رجلان، وعلى رأس تلك الأعمدة الأربعة ثلاثة أطواق (طاق)، أحدهما مقابل الباب؛ والآخران من الجانبين. وخلف الطاق وأعلاه قد صنع له شرفات ومقرنصات حتّى يتراءى أنّها مربّعة. وكل تلك الأعمدة والأطواق منقوشة بالذهب والمينا، بنحوٍ لا يتصور أحسن منه. ودرابزين ذلك الدكان كلّه من الصخر الرخامي الأخضر المنقّط، يحسبه الرائي روضة تفتّحت أزهارها. ومقام الفوري أيضاً له ثلاث مسالك يدخل الناس منها؛ أحدها يحاذي الدكان؛ والآخران من جانبيه. وأعمدته وأطواقه ودرجاته وشرفاته بالنحو الذي تقدَّم بيانه، كلّ درجة من صخرة أو صخرتين منحوتة طولاً. ومكتوب على وجه الإيوان بالذهب كتابة لطيفة هكذا: (أمر به الأمير ليث الدولة نوشتكين غوري). وقالوا: إنّ ليث الدولة هذا هو غلام سلطان مصر، وهو الذي أمر بصنع تلك المسالك والدرجات، والجانب المغربي من الدكان أيضاً مسلكان، لهما درج وطريق تكلّفوا في صنعه. وكذلك في الجانب الشرقي منه ويقال له: (المقام الشرقي)، وصنعوا له أيضاً أعمدة وأطواق وشرفات ومقرنصات (كنكرة). وفي الجانب الشمالي أيضاً مسلك أكبر وأعلى من الجميع، وله أيضاً أعمدة وأطواق ويقال له: (المقام الشامي). وقدّرت مخارج تلك المسالك الستّة بمائة ألف دينار ذهب، وفي ساحة المسجد ـ لا في الدكان ـ مسجد

صغير على الجانب الشمالي، مصنوع من صخر منحور، شبه الحظيرة، وجداره لا يزيد على قامة إنسان، ويسمّى هذا بـ (محراب داوود‌‌عليه السلام)، وبالقرب منه حظيرة من صخر بقدر القامة، ورأسها بقدر مطرح سجّادة صغيرة، وهي صخرة غير متساوية، يقال: إنها كرسيّ سليمان، أو موضع كرسيّه، الذي كان يجلس عليه أيّام عمارة هذا المسجد. وهذا المعنى كنت رأيته في (جامع بيت المقدس)، وقد صوّره كذلك، وقد نقلته في مذكّراتي اليومية (روزنامه).

ومن النوادر التي رأيتها في مسجد بيت المقدس شجرة جوز كانت فيه. وبعد زيارة بيت المقدس عزمت على زيارة إبراهيم الخليل، وفي يوم الأربعاء غرّة ذي القعدة سنة ٤٣٨ توجّهت إلى ذلك المشهد، وأهالي الشام يسمّونه (الخليل)، والمسافة من بيت المقدس ستّة فراسخ إلى الجنوب. وفي الطريق قرى كثيرة ومزارع وبساتين وافرة، وأشجار التين والزيتون والسماق كلّها من نبات أنفسها لا نهاية لها. وعلى رأس فرسخين من البلد أربع قرى على عين ماء، حولها بساتين كثيرة يقال لها: (الفراديس)، وللنصارى محلّ على رأس فرسخ من بيت المقدس يعظّمونه ويقدسونه، ولا يزال قوم مجاورين له، والزوّار له كلّ سنة كثيرون، ويقال له: (بيت اللحم)، وزواره منهم من الروم وغيرهم، يذبحون فيه القرابين، كان مبيتي تلك الليلة فيه، ومشهد الخليل في قرية يقال لها: (مطلون)، وله أوقاف كثيرة، وفيها عين ماء تنفجر من الصخر، ماؤها قليل يجري تحت الأرض إلى حوض مستور يجتمع فيه ذلك الماء حتّى يكفي لريّ أهل المشهد والزائرين، والمسجد على طرف القرية من الجنوب الشرقي. يتكوّن المشهد من أربعة جدران من الصخر، امتداده طولاً ثمانون ذراعاً في عرض أربعين، وارتفاع الجدار عشرون ذراعاً وثخنه ذراعان. وفي ثخنه صنعوا المحراب والمقصورة، وفيها محاريب أنيقة. وفي المقصورة قبران رأسهما إلى القبلة، وهما من الصخر المنحوت، كلّ قبر قدر قامة؛ الذي على اليمين قبر إسحاق؛ والآخر قبر زوجته، وبينهما قدر عشرة أذرع. وقد زيّنوا الأرض والجدران بالفرش الثمينة والحصر المغربية التي هي أجمل وأبهى من الديباج. ورأيتُ في المصلى حصيراً يقال: إن أمير الجيوش غلام سلطان مصر بعث به إلى هذا المقام، ويقال: إن حصير هذا المصلّى

قيمته في مصر ثلاثون دينار رومي من الذهب، بحيث لو كانت تلك الصغيرة من الديباج لما بلغت هذه القيمة، وما رأَتْ عيني مثله أبداً. فإذا خرجت من المقصورة إلى ساحة المشهد تجد قبال القبلة بيتين؛ الذي على القبلة قبر إبراهيم الخليل، وهو بيت واسع، وفي داخله بيتٌ آخر لا يمكن أن يدور أحدٌ عليه، وله أربع كوى (شبابيك)، ينظر الزائر من كلّ واحدة إلى قبر وأرض البيت. وجدرانه مفروش عليها الديباج، والقبر من صخرٍ بارز بمقدار ثلاثة أذرع، وفيه قناديل من فضّة كثيرة؛ والبيت الآخر على اليسار فيه قبر سارة زوجة إبراهيم، وبين المقامين مسلكٌ فيه مدخل لكلٌ منهما مثل الدهليز. وفيه أيضاً قناديل ومسارج كثيرة معلقة. وبعد هذين المقامين قبران آخران متقاربان؛ على اليمين قبر يعقوب عليه السلام؛ وعلى اليسار قبر زوجته. وبعد هذا بيوت الضيافة التي كانت لإبراهيم الخليل. ومجموع القبور في هذا المشهد ستة. ومن وراء هذه الجدران الأربع محلٌ منخفض فيه قبر يوسف عليه السلام، وقد بنيت عليه قبة جميلة، وبينها وبين الصحراء مقبرة عظيمة. ومن جميع الأطراف تحمل إليها الجنائز، فتدفن فيها. وعلى سطح المقصورة التي في ذلك المشهد بنَوْا حجرات للضيوف والزائرين الذين يَفِدُون إليه. وله أوقافٌ كثيرة من قرى وغِلاّت في بيت المقدس. وأكثر الزراعة هناك من الشعير، وقليل من القمح، والزيتون أيضاً كثير. ويقدِّمون للضيوف والزائرين والمسافرين الخبز والزيتون. وهناك مدارات للطحن كثيرة تُدار بالبقر والبغال، تشتغل كل يوم، وجوارٍ كثيرةٌ تعجن وتخبز. وكلّ قرص من خبزهم يبلغ وزنه منّاً، ويقدِّمون لكلّ نفرٍ قرصاً من الخبز وكاسة عدس مطبوخٍ بزيت، وأيضاً يعطونه مقداراً من الزبيب. وهذه العادة لا تزال من زمن الخليل إلى اليوم مستمرّة. ويتفق بعض الأيام خمسمائة نفر يحضرون دار الضيافة هناك، وطعام الجميع حاضر مهيّأ، ويقال: إن هذا المشهد لم يكن له بابٌ، والناس يزورونه من الخارج، إلى أن ملك المهديّ العلوي مصر فأمر بفتح بابه، وبنى حوله العمارات، ووضع الفرش فيه والآلات، وأجرى عليه الجرايات.

ثمّ رجعْتُ إلى بيت المقدس. واتّفق أن جماعة من أهاليه كانوا عازمين على سفر الحجاز على أرجلهم فسِرْتُ معهم راجلاً. وكان دليلنا رجلاً جلداً قوياً، كان يمشي

أمامنا راجلاً، وهو حسن المنظر، يقال له: أبو بكر الهمذاني. وفي سنة ٤٣٨ خرجنا من القدس. وبعد ثلاثة أيام وصلنا إلى محلٍّ يقال له: (عرعر)(٦٩)، فيه أشجار وماء جاري. ثم وصلنا إلى منزلٍ آخر يُقال له: (وادي القرى). ثم وصلنا إلى منزلٍ آخر. وبعد عشرة أيام وصلنا إلى مكّة. ولم يأتِ في هذه السنة قوافل للحجّ؛ لعدم وجود الطعام، فنزلنا في (سكّة العطّارين). ويوم الاثنين وقفنا بعرفات، وكان الناس في خَطَرٍ من الأعراب. ولما نزلنا من عرفات بقينا يومين في مكّة، ثم رجعنا من طريق الشام إلى بيت المقدس.

«**يقول السائح العلوي: وسوف نصف مكّة والمسجد الحرام في الحجّ الثاني؛ لأنه بعد رجوعه إلى القدس بعد الحجّ ارتحل منها إلى مصر، وأطنب في وصفها ومحلاّتها ومساجدها وأسواقها ونيلها وسلطانها وحكومتها. وبقي فيها قريباً من سنة، ثمّ خرج مع الحاجّ المصري إلى الحجّ ثانياً، فوصف مكّة والمدينة وصفاً بليغاً، ثم رجع على البحر إلى البصرة، ومنها عاد إلى إيران على طريق خوزستان، ثم إلى أصفهان، وهكذا إلى أن عاد إلى وطنه بلخ بعد سبع سنواتٍ قضاها في رحلته. وبعد أن استوفى وصف مسجد القدس بما قدّمنا ترجمته قال:**»

وللنصارى في بيت المقدس كنيسةٌ عظيمة تسمى (بيعة القمامة)(٧٠). وفي كل سنةٍ يحجّ عالم كبير من الروم وغيرهم، حتّى أن ملك الروم بنفسه يأتيها متخفّياً. وفي الأيام التي كان عزيز مصر الحاكم بأمر الله كان القيصر يأتيها مستوراً متنكراً، فعرف الحاكم ذلك، وأرسل إليه رسولاً لا يعرِّفه أن الحاكم مطّلع عليه وعالم به، ويقول له: كُنْ آمناً مطمئناً، ولكنّ الحاكم أمر بتخريب تلك الكنيسة فخربت، ونهب ما فيها من النفائس. وبقيت خراباً مدّة سنين. وبعد ذلك أرسل القيصر هدايا وتحفاً إلى الحاكم، وطلب الصلح والإذن بعمارتها، فأذن له، فجدَّد عمارتها. وهي محلٌّ وسيع، تسع ثمانية آلاف نفر، وكلّها من الرخام الملوّن، وفيها نقوش وتصاوير كثيرة، وقد زيّنت بالذهب وماء الذهب والمينا والألوان بما يدهش العقول، ويطول المقام في وصفه. وفيها لعيسى ومريم صور مجسَّمة في غاية الحسن والجمال، منها: صورته وهو راكبٌ على حماره، وفيها أيضاً صور الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف. وفيها موضعٌ كبير قد صوِّرت فيه الجنّة والنار، وأهل الجنة ونعيمهم، وأهل

النار وجحيمهم، كل إنسان مكانه بحسب عمله، أهل الجنة في طرف، وأهل النار في طرف آخر، وفيها من القسّيسين والرهبان والخدم والأناجيل ما لا يمكن إحصاؤه.

«ثم خرج من بيت المقدس إلى مصر، من طريق البرّ إلى الرملة، ثم إلى عسقلان، ثم وصف وأطنب في جزيرة (تنيس)[71]، وما يصنع فيها من القصب (الزري) والبوقلمون، وأنّها تدفع إلى ملك مصر كلّ يوم ألف دينار ذهب، وبعدها دخل مصر ثمّ حجّ منها ثانياً، ورجع بحراً إلى البصرة، ثم عاد إلى إيران، ولم يدخل العراق، ولا ذكر المدينة، ووصل إلى وطنه بلخ سنة ٤٤٤، وأمير خراسان يومئذٍ داوود بن ميكائيل بن سلجوق. والمسافة من بلخ إلى مكّة مع العود إليها، سوى الزيارات التي زارها في الأثناء، ألفان ومائتان وعشرون فرسخاً. والله العالم»[72].

الهوامش

(١) انظر في ذلك: الإمام الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، عقود حياتي (من العقد الأول إلى العقد الثامن): ٦٧ ـ ٦١، تحقيق: أمير الشيخ شريف الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، منشورات مدرسة ومكتبة الإمام كاشف الغطاء العامة (١)، النجف الأشرف، ٢٠١٢م.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٣٥.

(٣) انظر في ذلك: رحيم عبد الحسين عباس، محاولات إصلاح نظم التعليم في الحوزة العلمية في النجف الأشرف (جهود الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء أنموذجاً)، بحث مقدّم إلى قسم التاريخ، كلّية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة كربلاء، مقدمة البحث، نقلاً عن: حيدر نزار عطية، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ودوره الوطني والقومي، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى معهد التاريخ العربي، بغداد، ٢٠٠٢م.

(٤) نرى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء يكتب مقدمة الديوان الأول لشاعر العرب الأكبر محمد مهدي الجواهري(١٩٩٧م) سنة ١٩٢٨م. (انظر: جريدة الزمان ـ بغداد ـ لندن، العدد ٤٣٤٥: ١٤، تاريخ ٥ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م).

(٥) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، خواطر أناس أفذاذ عاشوا بعض الأحيان لغيرهم أكثر ممّا عاشوا لأنفسهم ١: ٢٥١، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٣م.

(٦) تأليف عليّ بن محمد القوشجي(٨٧٩هـ). من النصوص القديمة في علم الهيئة.

(٧) حجة السعادة في حجة الشهادة: كتابٌ باللغة الفارسية في بيان واقعة الطفّ بكربلاء (سنة ٦١هـ)، وسائر

ما وقع في جميع الدنيا في تلك السنة من الوقائع التاريخية. فرغ من تأليفه سنة ١٣٠٤هـ، وطبع في إيران سنة ١٣١٠هـ. (انظر في ذلك: محمد محسن آغا بزرگ الطهراني(١٩٧٠م)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٢٦١، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ).

(٨) وهو صنيع الدولة اعتماد السلطنة محمد حسن خان بن الميرزا علي خان المراغي، المتوفّى سنة ١٣١٣هـ.

(٩) عقود حياتي (من العقد الأول إلى العقد الثامن): ٧٥ ـ ٧٤.

(١٠) يقصد أستاذه السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، صاحب كتاب العروة الوثقى، المتوفّى سنة ١٣٣٧هـ ـ ١٩١٩م.

(١١) انظر إلى مقدمة كاشف الغطاء على كتابه الفردوس الأعلى: ٣٠، تعليق: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، تصحيح: السيد محمد حسين الطباطبائي، دار المحجة البيضاء / دار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م؛ محمد حسين كاشف الغطاء، العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، تاريخ المرجعية الدينية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين: ١٦، تحقيق: جودت القزويني، التوزيع: بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(١٢) العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية: ١٣.

(١٣) نامه يعني الكتاب، وسفر نامه: كتاب السفر، أو كتاب الرحلة.

ونرجِّح أنه دوَّن هذا الكتاب على مرحلتين:

الأولى: ما كان يدوّنه من مذكّراته في رحلته؛ إذ لا يمكن لمَنْ يقرأ الـ (سفر نامه) إلاّ أن يؤكد بأنه كتبه في أثناء رحلته؛ لما جاء من دقّة الوصف، وذكر الأسماء التي قابلها. غير أننا نستبعد أن يكون كتب كلَّ شيءٍ في سفره. ونرجِّح أن يكون سجَّل النقاط الأساسية التي ذكرناها، كالوصف الدقيق لدخول بيروت، أو ما رآه في صعيد مصر.

الثانية: أعاد تدوين كتابه بعد أن استقرّ به الحال في يمكان، مستفيداً من مذكَّراته الأولى التي كان يدونها. يدلّنا على هذا:

ـ التنسيق العلمي الوارد في كتابه.

ـ أسلوبه المشرق الفصيح، الذي لا يقلّ وضاءة عن أسلوبه الشعري.

ـ إضافته أشياء تمَّتْ بعد عودته، كذكره طغرل بك فاتح بغداد، أو نصر الدولة.

ـ استرساله في عرض بعض الآراء الدقيقة، كحديثه المفصَّل عن أبي العلاء المعرّي، وعن مكانته؛ أو حديثه عن وضع مصر وأخبارها ممّا يتطلَّب الدقّة والأناة.

ـ ذكره «هناك» وهو في الموقع المذكور. ففي حديثه عن مسجد صور يقول: «ويقال: إنّ آدم عليه السلام كان يزرع هناك».

(١٤) للمزيد حول ترجمة حياته انظر: المقدمة الرائعة التي كتبها الدكتور إبراهيم دسوقي شتا على ترجمته لكتاب (جامع الحكمتين)، لناصر خسرو، والذي نشر من قبل دار الثقافة في القاهرة.

(١٥) أليس هنزبيرغر، ناصر خسرو، ياقوته بدخشان: ١٣، ترجمة: سيف الدين قصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

(١٦) كان القرن الخامس الهجري عصر الاضطراب السياسي والتقلب بين دولتين كبيرتين: الغزنوية؛ والسلجوقية. وكان عصر ضياع هيبة الخلافة العباسية. وكان عصر الدعاية للإمام الفاطمي في مصر، وكان بعد هذا كله عصر الشك. (للمزيد حول ذلك انظر: يحيى الخشّاب، ناصر خسرو: الرجل والحقيقة، المنشورة ضمن كتاب: يادنامه ناصر خسرو (الكتاب التذكاري لناصر خسرو): ٦٤٢، مطبعة جامعة فردوسي، مشهد، ١٩٧٦م).

(١٧) أليس سي هنسبرغر، ناصر خسرو: مفكر فاطمي، ضمن كتاب: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام: ١٨١، تحقيق: فرهاد دفتري، ترجمة: ناصح ميرزا، دار الساقي، لندن ـ بيروت، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(١٨) الخشّاب، ناصر خسرو: الرجل والحقيقة، المنشور ضمن كتاب: يادنامه ناصر خسرو (الكتاب التذكاري لناصر خسرو): ٦٤٢.

(١٩) القباديان: مدينة تقع الآن في الشمال من أفغانستان، قرب مدينة ترمذ الشهيرة، وشمال مدينة بلخ.

(٢٠) نسبةٍ الى مرو، مدينة تقع في دولة تركمنستان الحالية.

(٢١) هجرية.

(٢٢) كان ناصر خسرو من رجال الديوان أيام محمود ومسعود، فلما أديل من الغزنويين إلى السلاجقة رأى بعض الرجال في الديوان يهرع للقاء السلطان الجديد، كما فعل الموفق صاحب الحديث، ورأى بعضهم يتردَّد كما فعل القاضي صاعد والسيد زيد نقيب العلويين. (الخشّاب، ناصر خسرو: الرجل والحقيقة، المنشورة ضمن كتاب: يادنامه ناصر خسرو (الكتاب التذكاري لناصر خسرو): ٦٥٩، نقلاً عن تاريخ البيهقي).

(٢٣) أو مرو الرود. مدينة تقع في القرب من مدينة بلخ الشهيرة.

(٢٤) ولاية جوزجان، إحدى المحافظات الـ ٣٤ بأفغانستان الحالية، تقع شمال البلاد بين مرو الرود وبلخ، وعاصمتها مدينة شبرغان (شبورغان). سكانها ما يناهز ٤٤١٠٠٠ نسمة من الأوزبك والتركمان والبشتون والطاجيك. وتبلغ إجمالي مساحتها أكثر من ١١٧٩٨ كيلومتر مربَّع. تحدها ولاية بلخ شرقاً، سربل جنوباً، فارياب غرباً، وتركمانستان شمالاً. تعدّ جوزجان من الأقاليم الأكثر هدوءاً واستقراراً في أفغانستان. يتحدث معظم سكانها اللغة الأوزبكية والفارسية، بالإضافة إلى الباشتو.

وصفها ياقوت الحموي: اسم كورة واسعة من كور بلخ بخراسان، وهي بين مرو الروذ وبلخ، ويقال لقصبتها: اليهودية، ومن مدنها الأنبار وفارياب وكلار. (الحموي، كتاب معجم البلدان ٢: ١٤٩، تحقيق وإشراف: وستنفيلد (FERDINAD WUSTENFELD)، لايبسك(LEIPZIG)، ١٨٦٧م).

(٢٥) لم أجِد هذا الحديث في المصادر الحديثية المعتبرة القديمة. ولعلّه قولٌ مأثور، ثمّ نسب إلى النبيّ. وذكره الرازي في مفاتيحه (التفسير الكبير) ١٩: ١١٩، بشكل مرسلٍ، ودون ذكر المصدر، المطبعة البهية، القاهرة.

(٢٦) يقصد المعرب مدينة (شبور غان). تقع هذه المدينة الأفغانية إلى الغرب من مدينة مزار شريف. تشتهر مدينة شبور غان بزراعة الحبوب والبقول والخضروات وأشجار النخيل والكروم.

(٢٧) أو بارياب، ويقال لها: فارياب أيضاً، حيث ينسب إلى هذه المدينة الفيلسوف الشهير الفارابي. تقع الآن ضمن دولة كازاغستان.

(٢٨) السلطان السلجوقي طغرل بيك محمد، أخ جفري بيك، وقد استولى على مدينة نيشابور الشهيرة سنة ٤٢٩هـ.

(٢٩) مدينة مكّة المكرمة.

(٣٠) أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البِسطامِي، هو صوفيّ مسلم من أهل القرن الثالث الهجري، يلقب بـ «سلطان العارفين»، يعرف بـ «بايزيد»، كما عرف كذلك باسم «طيفور». كان جده شروسان مجوسياً وأسلم، وله أخوان هما: آدم؛ وعلي. ولد سنة ١٨٨ هجرياً في بسطام في بلاد خراسان، في محلة يقال لها: محلة مويدان. روى عن إسماعيل السدي، وجعفر الصادق. توفي سنة ٢٦١هـ، وقيل: سنة ٢٣٤هـ.

قال البسطامي بوحدة الوجود، وله بعض الشطحات المشهورة، كقوله: «لا إله إلاّ أنا فاعبدوني»، وقوله «سبحاني ما أعظم شأني». يعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية.

(٣١) الفيلسوف الإسماعيلي الشهير، توفي سنة ٤٢٨هـ. اشتهر بموسوعتَيه: الشفاء؛ والقانون في الطب.

(٣٢) من أهم مدن أفغانستان الحالية، ينسب إليها الكثير من العلماء.

(٣٣) من المدن القديمة، حيث لها شهرة في العالم الإسلامي، تخرَّج منها الكثير من العلماء، تقع اليوم في القرب من العاصمة الإيرانية طهران.

(٣٤) خرزويل، أو يقال له: هرزويل. مدينة صغيرة تقع على بعد كيلومترين من الشمال الشرقي لمنطقة (منجيل)، الواقعة في شمال إيران، والتابعة لمحافظة جيلان الشمالية.

(٣٥) هو من بني سالار، نصبه طغرل بك على ولاية الديلم وطبرستان سنة ٤٣٠هـ.

(٣٦) دربند: أو باب الأبواب، ثاني كبريات المدن في دولة داغستان.

(٣٧) مدينة وان: هي عاصمة محافظة وان. تقع في شرق دولة تركيا.

(٣٨) أخلاط: مدينة تقع على الشمال الغربي وغرب بحيرة وان الشهيرة. كانت من أهم مدن أرمينيا قديماً، تقع الآن ضمن دولة تركيا.

(٣٩) بطليس، أو بدليس أو بتليس: مدينة قرب مدينة أخلاط، تقرب بالقرب من الأناضول الشرقية. تقع اليوم ضمن دولة تركيا.

(٤٠) أويس القرني: من التابعين والزهّاد. شارك إلى جانب عليّ بن أبي طالب في معركة صفين، وقتل فيها سنة ٣٧هـ. ذكر ابن بطوطة أنه زار قبره في دمشق.

(٤١) أرزن: من أشهر وأجمل مدن أرمينيا. تقع بين بطليس وميافارقين. دمرت هذه المدينة في القرن السابع الهجري، لم يشاهد ياقوت هذه المدينة، ولكنه قال بأن ظاهر المدينة خراب. لم نشاهد هذه المدينة اليوم على الخارطة التركية. (انظر: ناصر خسرو قبادياني مروزي، سفرنامه: ٢٠٣، تصحيح وسعي: محمد دبير سياقي، مكتبة زوار، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م).

(٤٢) حران: اسمٌ لعدة مدن وبلدات قديمة وحديثة، تنتشر في أنحاء مختلفة في سورية. لكنّ أشهرها تاريخياً وحضارياً مدينة حران الواقعة في أعالي الجزيرة السورية (جنوب تركيا اليوم). اسمها في المصادر الشرقية القديمة (Harranu)، وبالآرامية Hrn، عرفها الإغريق باسم كراي Karrhai. والرومان كذلك Carrhae.

ودعاها آباء الكنيسة Hellenopolis أي (مدينة الهيلينيين).
وجاء ذكرها في التوراة مقترناً باسم إبراهيم الخليل، الذي مرَّ بها وأقام بها قادماً من أور في جنوب العراق، في أثناء رحلته إلى بلاد الشام. اشتهرت حران في العهود الإسلامية بأنها مدينة الصابئة، كما اشتهرت بفصاحة اللسان السرياني الذي كان يتكلمه أهلها، ولكنّ شهرتها الكبيرة في العصر العباسي ارتبطت بذلك العدد الكبير من الفلاسفة والعلماء الذين نبغوا فيها، ومن أشهرهم ثابت بن قرة الحراني وأولاده وأحفاده، وكذلك البتاني وسواه، وقد نقل هؤلاء العلماء كثيراً من المؤلفات الإغريقية العلمية إلى اللغة العربية، وجعلوا من حران أحد أهم مراكز الترجمة والفكر في ذلك العصر. (الموسوعة العربية ـ السورية ٨: ١٣٧ـ ١٣٨، بإدارة: سعيد محمد الحفار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م).

(٤٣) قردل أو قرول: من المحتمل أن تقع هذه المدينة في آسيا الصغرى، بحسب وصف ناصر خسرو، أي تركيا الحالية، ولكن لم يأتِ ذكر لهذه المدينة في كتب الجغرافيا القديمة، ولم نشاهدها في الخرائط الحالية. وكذلك من المحتمل أن يكون قد وقع تصحيف من قبل النساخ.

(٤٤) سروج: مدينة في القرب من مدينة حران الشهيرة، تقع اليوم على الحدود التركية، ومن المدن الخصبة والزراعية.

(٤٥) فيج أو فلج: مدينة صغيرة، لم يوجد لها أثر في العصر الحاضر. وما لدينا من معلومات في ذلك الوقت ما وصفها لنا ناصر خسرو في رحلته.

(٤٦) إسطنبول الحالية: سابقاً كانت تسمى القسطنطينية، وهي عاصمة دولة الروم الشرقية.

(٤٧) طبع هذا الكتاب لأول مرة بتحقيق الأستاذ محمود حسن زناتي سنة ١٩٣٨م.
يقول الدكتور طه حسين(١٩٧٣م) حول الكتاب: فكتاب الفصول والغايات من أعظم آثار أبي العلاء خطراً في تاريخ الأدب العربي. ولعله أن يكون أعظم هذه الآثار خطراً في تاريخ الحياة العلائية نفسها. وأوّل ما أحققه من ذلك هو أن كتاب الفصول والغايات يؤرِّخ لنا فلسفة أبي العلاء تاريخاً دقيقاً، وليس هذا بالشيء القليل. وهل أراد أبو العلاء في كتابه الفصول والغايات إلى معارضة القرآن؟! فأما أنا فأجيب عن هذا السؤال في غير تكلُّف ولا تعمُّل، فقد كان أبو العلاء أذكى قلباً، وأرجح عقلاً، وأنفذ بصيرة، وأشدّ تواضعاً، وأحسن علماً بطاقاته، من أن يحاول هذه المعارضة، أو يقصد إليها. (انظر: مقدمة طه حسين لكتاب الفصول والغايات، لأبي العلاء المعري(٤٤٩هـ): أ. هـ. ضبطه وفسَّر غريبه: محمود حسن زناتي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ـ تونس).

(٤٨) لا يذكر ناصر خسرو أنه التقى أبا العلاء المعرّي فعلاً، ولكنّ اعجابه بفطنة الشاعر وسمعته وشخصيته يظهر من خلال التفاصيل الواردة في مدخله، كما هو الحال مع فخره بكونه موجوداً في المدينة بينما كان هذا الرجل حياً. (أليس هنزبيرغر، ناصر خسرو، ياقوته بدخشان: ١٧٦). ولكنّ احتمال حصول لقاء بين هذين المفكرين يتزايد عندما نأخذ في الحسبان قيام المعرّي بمكاتبة معلم ناصر المؤيد(٤٧٠هـ) بخصوص موضوع النباتية. (انظر في ذلك: فرهاد دفتري، الإسماعيليون، تاريخهم وعقائدهم: ٣٤٨، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقي، لندن ـ بيروت، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

وربما يكون ناصر خسرو قد قرأ كتاب الأمثال الذي يذكره وبعضاً من شعره بشكلٍ مؤكّد أكثر. إن طبيعتهما الشعريتين متشابهتان، فكثيراً ما يتحدّث المعري عن أهمية العناية بالحياة الروحية وإسقاط الحاجة للأشياء الزمنية لهذا العالم. وهذه موضوعات سيتكرَّر ذكرها في شعر ناصر خسرو المتأخِّرة الذي وضعه في المنفى.

(٤٩) الكريحات أو كويمات: لم تذكر في كتب الجغرافيا القديمة، وكلّ ما لدينا هي أوصاف ناصر خسرو في رحلته. ومن الممكن أنّه قد وقع تصحيف من قبل النساخ. (انظر: ناصر خسرو قبادياني مروزي، سفرنامه: ٢٧٦).

(٥٠) يقصد مدينة حماة السورية. وهي الآن إحدى محافظات الجمهورية العربية السورية، تقع في الجزء الأوسط من سورية، متاخمة من الشمال لمحافظتي إدلب وحلب. تعتبر مدينة حماة من أقدم المدن السورية، حيث سكنها إنسان العصور الحجرية القديمة. ويعود تاريخها بحسب الموسوعة العربية إلى الألف الخامسة قبل الميلاد. (للمزيد حول ذلك انظر: الموسوعة العربية ـ السورية ٨: ٥٢٤ ـ ٥٢٠).

(٥١) عرقة: مدينة تقع الجانب الشرقي من مدينة طرابلس، وفي القرب من البحر المتوسط.

(٥٢) طرابلس: تقع هذه المدينة في سهلٍ يمتد في عرض البحر المتوسط على الساحل الشرقي له، وفي شمال لبنان الحالية. ويتميَّز موضعها بأنه منطقة غنية بمزارع الحمضيات والزيتون. وتحتفظ المدينة ببعض الآثار المسيحية. (انظر: الموسوعة العربية العالمية ١٥: ٥٧٦ ـ ٥٧٥، مؤسَّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م).

(٥٣) صقلية: جزيرة إيطالية تقع في منتصف البحر الأبيض المتوسط. معظم سكان صقلّية من الروم الكاثوليك. ويقيمون احتفالات دينية متنوّعة على مدار السنة. توجد فيها آثار إغريقية في أغريجنتو، وسيراقوسة، وتورميا، وأماكن أخرى من صقلية. (انظر: الموسوعة العربية العالمية ١٥: ١١٦ ـ ١١٤).

(٥٤) حصن في بلاد الشام، تقع اليوم في جنوب طرابلس وشمال جبيل اللبنانيتين.

(٥٥) بردة أو بسرون: اسم قرية جبلية تقع ـ بحَسَب وصف ناصر خسرو ـ بين الطريق المؤدّي من عكا إلى الرملة. حيث فيها مدفن أنبياء بني إسرائيل. لم نجد لها ذكراً في الكتب الجغرافية أو التاريخية القديمة.

(٥٦) يقصد منه: عيسو من أنبياء بني إسرائيل.

(٥٧) دامون: مكان يقع بين الرملة وعكا من فلسطين الحالية. وبحسب ناصر خسرو يوجد هناك قبر النبي ذي الكفل، من أنبياء بني إسرائيل. في حين لم نجد لهذه المدينة ذكراً في الكتب القديمة. وفي نسخة أخرى من كتاب سفرنامه ضبطت كلمة (وامع). (انظر: ناصر خسرو قبادياني مروزي، سفرنامه: ٢٣٦).

(٥٨) اعبلين، أو اعبليت: قرية تقع فوق الجبل، في الشرق من مدينة عكا والرملة. وبحسب عبارة ناصر خسرو يقع في هذه المدينة قبر النبيّ هود والنبيّ عزيز. ولكن في المصادر الجغرافية الموجودة بين أيدينا لم نجد قرية بهذا الاسم، ولم نعرف هل أنّ هذه الكلمة قد ضبطت بشكلٍ صحيح أم لا؟

(٥٩) الحظيرة: قرية تقع فوق الجبل، في الجنوب من قرية اعبلين، وفي الوسط بين عكا والرملة.

(٦٠) داريل: أي (إربل)، وفي نسخة أخرى: (إريل). وهي قرية في فلسطين، في جنوبها يوجد جبل، وفي وسط الجبل هناك مقبرة، يقال: دفن فيها أولاد يعقوب (إخوة يوسف). ولا أظن يقصد إربل، أي مدينة أربيل

الحالية التي تقع في شمال العراق، وعاصمة إقليم كوردستان. أيضاً هذه المدينة عريقة، ومن مدن آشور المعروفة بعبادتها للآلهة عشتار، اسمها بالآشورية (أربا ـ إيلو)، واسمها باليونانية: أربيلا، وأربيل، وأربالس.

(٦١) طبرية: مدينة تشرف على بحيرة طبريّة، تقع في الشمال من فلسطين. وهي في الحقيقة فرع من نهر الأردن.

(٦٢) كفر كنه، أو كفر كنا: مدينة في داخل فلسطين، يوجد فيها مقامٌ للنبي يونس، وهناك قبرٌ يقال: إنّه يعود لابن النبي يونس.

(٦٣) الكنيسة: قرية تقع في الساحل بالقرب من مدينة حيفا الشهيرة.

(٦٤) قيسارية: مدينة تقع على ساحل البحر المتوسط، بين مدينة طبريّة وعكا. كانت مدينة كبيرة، ولكن في زمن ياقوت أصبحت قرية صغيرة، بحَسَب تعبيره.

(٦٥) كفر سبا: مدينة على الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، تقع بين نابلس وقيسارية، وثلاث فراسخ إلى مدينة الرملة.

(٦٦) كفر سلام: مدينة على الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، تقع بين نابلس وقيسارية، أربع فراسخ إلى قيسارية، وثلاث فراسخ إلى مدينة الرملة.

ملاحظة: ذكرها ناصر خسرو على أنها مدينة أو قرية واحدة، في حين يذكرهما ياقوت الحموي في معجم البلدان على أنهما بلدتين، ولكن بمواصفاتٍ قريبة جداً. أظن أنهما بلدتين متجاورتين تقعان في منطقة واحدة.

(٦٧) الرملة: بنيت هذه المدينة على يد سليمان، أخو الوليد بن عبد الملك في زمن خلافته (٨٨ ـ ٩٨هـ)، ومن ثم أصبحت مركزاً لخلافته. تقع الرمل اليوم في الجنوب الشرقي من مدينة تل أبيب الإسرائيلية.

(٦٨) نص العبارة الفارسية التي كتبها سماحة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. أي إن مساحتها بمقدار سبعة أقدام (قدم الإنسان العادي).

(٦٩) عرعر: اسم منطقة تقع بين بيت المقدس ووادي القرى، تقع على الطريق بين الشام ومكّة.

(٧٠) وتعرف عند المسيحيين اليوم بـ (كنيسة القيامة).

(٧١) تنيس: جزيرة في البحر المتوسط، تقع في القرب من فرما ودمياص. كانت هذه الجزيرة تشتهر بمصانع النسيج.

(٧٢) عاد ناصر خسرو إلى موطنه بلخ سالماً معافى برتبة الحجّة التي يتحدَّث عنها كثيراً في شعره. فهو (الحجّة) و(حجّة خراسان) و(حجّة المستنصر) و(حجّة ابن الرسول) و(حجة نائب الرسول) و(السفير) و(المأثور) و(أمين إمام الزمان) و(مختار إمام العصر). (انظر: ناصر خسرو أبو معين القبادياني المروزي، جامع الحكمتين: ٤٢، ترجمه عن الفارسية وقدَّم له: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، نقلا عن مقدّمة ديوان ناصر خسرو).

ميراث الغلاة

من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلِّف كتاب «عيون المعجزات»[1]

د. حسن الأنصاري[*]

ترجمة: حسن علي

مقدّمة

إن كتاب «عيون المعجزات»، المنسوب إلى حسين بن عبد الوهّاب، شأنه شأن بعض الكتب الأخرى التي حظيت باهتمام المؤلِّفين والمحدِّثين البارزين، من أمثال: العلاّمة المجلسي والحرّ العاملي والسيد هاشم البحراني؛ بوصفها من الكتب الروائية في العهد الصفوي، دون أن تكون لها سابقة واضحة. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الكتاب الصغير يحظى بأهمية كبيرة، حيث اشتمل على مسائل ومعلومات فريدة، لا يمكن الحصول عليها في أيّ مصدر آخر. وقد كان المحقِّقون في العهد الصفوي واقفين على مشاكل انتساب هذا النصّ إلى مؤلِّفه[2]. فمثلاً: يلوح من الإيضاحات النافعة والقيِّمة للمحقِّق البارز الميرزا عبد الله الأفندي الإصفهاني، في كتابه «رياض العلماء»[3]، أن هذا الكتاب كان له الكثير من النسخ في الحدّ الأدنى، وكان وضعها في غاية الاضطراب والتشويش. بل كان هناك اختلافٌ حتّى في تسمية هذا الكتاب في بعض النسخ. يضيف الأفندي قائلاً: تمّ التعريف في بعض النسخ الخطية

(*) باحثٌ معروف، متخصِّص في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة. ومن الشخصيات البارز في مجال نقد النسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

القديمة لهذا الكتاب بأن مؤلِّفه هو الشريف المرتضى[٤]. وحيث نسب هذا الكتاب إلى السيد المرتضى يتّضح أن المؤلِّفين وعلماء الرجال من الإمامية لم يكونوا على معرفة بمؤلِّفه الحقيقي. وإن اسم «حسين بن عبد الوهّاب» لم يكن سوى واحد من الأسماء المطروحة والمذكورة في بعض النسخ الخطّية لهذا الكتاب، من قبيل: نسخة كازرون، التي أشار إليها الميرزا عبد الله الأفندي. كما أن الطبعة الثانية والأخيرة لهذا الكتاب قد تمَّتْ على أساس إعادة كتابة هذه النسخة. وبطبيعة الحال نشاهد في عدّة مواطن من هذا الكتاب اسم حسين بن عبد الوهّاب بوصفه كاتباً أو راوياً لمسألةٍ ما. ومهما كان لا يمكن هذين الموردين أن يحلاّ مشكلة نسبة هذا الكتاب إلى حسين بن عبد الوهّاب بدقّة. كما أن شخصية حسين بن عبد الوهاب غير واضحة المعالم. فعليه لا بُدَّ من البحث عن طريق آخر لتحديد هويّة الكتاب. وعلى الرغم من جميع ذلك يشهد الميرزا عبد الله الأفندي بوجود نسخٍ قديمة لهذا الكتاب، ومنها: نسخة كازرون، التي ترقى إلى العام ٥٥٦هـ.

وعلى الرغم من كلّ ما قيل فإن كتاب عيون المعجزات، وبعض الكتب الأخرى، من قبيل: دلائل الإمامة؛ والفضائل، المنسوب إلى شاذان بن جبرائيل؛ والروضة، المنسوب إليه أيضاً؛ والأربعين، المنسوب إلى ابن أبي الفوارس الرازي؛ والمناقب الفاخرة، المنسوب إلى السيّد الرضي، من المصادر والمؤلَّفات التي تركت تأثيراتٍ كبيرة على كتابة الدلائل وسيرة الأئمّة في العصر الصفوي.

كما تجدر الإشارة ـ إلى جانب هذه الكتب بشكلٍ خاصّ ـ إلى مؤلَّفات أخرى، من قبيل: الخرائج والجرائح، لقطب الدين الراوندي؛ والثاقب في المناقب، لابن حمزة.

أما الآثار الأولى التي أتينا على ذكرها فتشتمل بأجمعها على اضطرابٍ من حيث انتسابها، وإسناد موضوعاتها، بحيث يتطرّق الشكّ الجادّ في المسائل المنسوبة في هذه الكتب إلى هؤلاء المؤلِّفين. وفي الحقيقة إن وضع نسبة هذه الكتب إلى مؤلِّفيها، وكذلك الأسناد التي نشاهدها في هذه الكتب، تثير الكثير من الشكوك، بل

يمكن اعتبار بعضها مسائل موضوعة لغايات مذهبيّة، لا قيمة تاريخيّة لها أبداً، ولا تعكس حتّى عقائد الغلاة والتيارات الغالية الأقدمين أيضاً.

ومن الجدير بالإيضاح أن من الكتب الروائية الإمامية هناك ما يشتمل على موارد تنسب إلى المحدّثين البارزين من الشيعة سهواً أو عمداً، مع أنّ خطأ هذه الدعاوى يتّضح بأدنى تأمّل.

وبطبيعة الحال ليس لهذا النوع من الكتب جذورٌ واضحة، ولم تصل إلينا عبر التداول الروائي، وشهادة النسخ والإجازات والسماع.

وفي الحقيقة إن عمدة هذه الكتب قد ألّف من قبل تيارات الغلاة، أو أنهم قاموا في الحدّ الأدنى بإعادة صياغتها، أو أنها في أحسن الحالات لا تمثّل إلاّ مرآة تعكس الأدبيات التي كان الغلاة يفاقمونها في مختلف المراحل الزمنية.

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني عدم أصالة جميع المسائل الواردة في هذا النوع من الكتب، بل إن بعض موارد هذه الكتب يشتمل على نصوص تمّت روايتها في الكتب الروائية الشيعية القديمة، بَيْدَ أنّها في بعض الأحيان قد أعيدت صياغتها، واكتملت على طول الزمن.

كما يوجد بين مسائل هذه المجموعة من الكتب ما تمّ اختلاقه في المراحل التالية، ولا تحظى بأيّ قيمةٍ تاريخية، وهي أشبه ما تكون بالأدب الدعائي، المستند بطبيعته إلى نوعٍ من العقيدة المذهبية الواضحة، حتّى بين الغلاة أنفسهم.

وفي هذا الشأن هناك بعض الكتب المصنَّفة في فضائل الأئمّة، وبيان معاجز ذات مضامين صدع بها غلاة الشيعة، وقد تمّتْ نسبتها أحياناً إلى كبار المحدِّثين من الإمامية عمداً، كي يتلقّاها المجتمع الإمامي بشكلٍ أفضل.

ولذلك كان الهدف من نسبة هذا النوع من الكتب إلى أمثال: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد الرضي، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، هو إضفاء القيمة والاعتبار على مضامينها. فكان أثر الوضع عليها بادياً جهاراً.

وأحياناً كان عدم التدقيق في النقل عن كتب الأقدمين يؤدّي إلى سوء الفهم في نسبة هذه الكتب، من قبيل: كتاب الاختصاص، المنسوب إلى الشيخ المفيد.

ومن هنا نجد العلماء البارزين من الرجاليين والمختصّين بمعرفة التراث، كالميرزا عبد الله الإصفهاني الأفندي والآغا بزرگ الطهراني، قد شهدوا على هذا النوع من الأغلاط والنسب الخاطئة. كما راعى العلاّمة المجلسي ـ بوصفه محدّثاً مرموقاً ـ جانب الاحتياط في نقله عن هذا النوع من الكتب في موسوعته بحار الأنوار.

نعم، نجد بطبيعة الحال في هذا المجال علماء آخرين، كالسيد هاشم البحراني الذي يكتفي في كتبه الروائية بمجرّد نقل الأحاديث، وكذلك الميرزا حسين النوري في مستدرك الوسائل، وسائر كتبه الأخرى، الذي يروي الكثير من أمثال هذه النصوص، بل نجد النوري، حتّى في كتابه الخالد والشهير «خاتمة مستدرك الوسائل»، يسعى جاهداً إلى إضفاء الاعتبار والقيمة على هذا النوع من الكتب، ولا يتوانى عن أيّ محاولة لتصيُّد القرائن؛ لإثبات اعتبارها.

ومهما كان فإننا في ما يتعلّق بكتاب عيون المعجزات لا نعرف أصله بدقّة، وكيف طال التغيير نسخه المتعدّدة. ولكنْ بحسب ما قاله الميرزا عبد الله الأفندي في رياض العلماء، وما جاء في مقدّمة نسخة كازرون المعدّلة، ندرك أن النسخة الراهنة لا تحتوي على جميع نصوص الكتاب؛ حيث ضاع بعضه بسبب عروض بعض المشاكل.

وللأسف الشديد فإن النسخة الكاملة والأصلية، التي يعود تاريخها إلى ٥٥٦هـ، والتي رآها الميرزا عبد الله الأفندي في كازرون، قد تلفت، ولم يعد لها وجودٌ. والذي بأيدينا الآن إنما هو نسخةٌ عن ذلك الكتاب، قام بتعديلها أحد علماء كازرون. وإن الطبعة الجديدة لهذا الكتاب إنّما اعتمدت على هذه النسخة الأخيرة. ومهما كان هناك اختلافاتٌ بين طبعة النجف الأشرف وطبعة قم المقدَّسة التي أنجزت مؤخَّراً، رغم رؤيتنا للكثير من التحريفات والتصحيفات في كلتا الطبعتين(٥).

فلو أردنا الاستناد إلى أسانيد القسم المتبقّي حالياً من هذا الكتاب فسوف يتّضح لنا أنه كتب في ناحيةٍ واقعة بين مدينة فارس ومدينة الأهواز، ويحتَمَل أن يكون مؤلّفه أحد علماء الشيعة من ذوي الاتجاه الغالي الذي كان موجوداً في هذه المناطق. وإن نسخة كازرون ـ التي يبدو أنها من أقدم نسخ هذا الكتاب، وأشدّها وثاقة ـ تحكي عن وجود مخطوطات لهذا الكتاب في هذه المنطقة. وفي موضعٍ من هذا

الكتاب يشير المؤلّف إلى حضوره في أرجان أيضاً، وهو أمرٌ ملفت للانتباه في هذا الخصوص.

وحيث يحتَمَل أن يكون الكتاب مجرَّد تجميع عن عدد من الكتب السابقة عليه لا يمكن لنا البتّ ـ من خلال الاستناد إلى أسانيد الكتاب المضطربة ـ بها، أو أن نبدي بشكلٍ دقيق رأياً قاطعاً بشأن مؤلّفه الحقيقي.

ولو أننا اعتبرنا هذا الكتاب بشكله الراهن كتاباً أصيلاً فإننا سوف نتوصَّل من خلال دراسة أسانيده ونُقوله بوضوحٍ إلى أن هذا الكتاب تأليف شخص من الشيعة الإمامية من ذوي الاتجاه الغالي، وكان يعيش في مجتمعٍ محدود، ولم يكن لديه من المصادر سوى نزرٍ يسير من الأشخاص المجهولين، والذين إذا أحسنّا الظنّ بهم أمكن إرجاع مغموريّتهم إلى محدودية مجتمعهم، وعدم تواصلهم مع المجتمعات المذهبية الأخرى. بَيْدَ أنه في ما يتعلّق بعددٍ من المؤلَّفات الروائية لغلاة الشيعة يصدق الحكم بأن الكثير من أسانيد كتبهم لا ربط لها بالوقائع التاريخية والشخصيات الحقيقية كثيراً، ولربما كان هناك نوعٌ من التكتُّم والانفصال وعدم الارتباط بالتقاليد الحديثيّة، وهو الذي يوجب عدم واقعيّة هذه الأسانيد واضطرابها، عمداً أو غفلة.

وإن مشكلة الأسناد تصدق على كتاب عيون المعجزات بشكلٍ كامل. وفي هذه الحالة لا يمكن تحديد الفترة الزمنية والفترة التي عاشها مؤلّف هذا الكتاب بدقّة. ومن ناحيةٍ أخرى لم يشهد أيّ مصدر من المصادر الرجالية والتاريخ الإمامي في العصور السابقة على العهد الصفوي بوجود شخصٍ اسمه «حسين بن عبد الوهّاب». ولذلك لا نستطيع الإقرار بوجوده التاريخي.

والذي كتب بشأنه حتّى الآن إنّما استند في ذلك إلى نسخة كتابه الناقصة، ويوجد بأيدينا الآن عنها طبعتان، بتحقيقين مختلفين، وفيهما من الاختلاف الشيء الكثير. وإنّ قسماً من مقدّمة المؤلّف على النصّ لم ينقل إلاّ من طريق الميرزا عبد الله أفندي في كتاب رياض العلماء، والتي لا نشاهدها في مقدّمة الطبعات الراهنة.

وعليه يمكن التشكيك في الوجود التاريخي لهذه الشخصية بشدّة. وخاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الأسانيد المجهولة، وعدد من الروايات التي لا أساس لها، والتي

ذكرها الكتاب، ولم يرِدْ لها ذكرٌ في كتب الحديث الإمامية المعروفة. فعندها يرتفع احتمال وضع هذا النصّ، بأن يعمد شخصٌ إلى استخراج الأحاديث من كتب الغلاة، ويدخل بعض التغييرات الطفيفة على عباراتها، مع إضافة عدد آخر من الأحاديث المعتبرة، وكذلك بعض المسائل الموضوعة من قبله، وينسبها إلى الأئمة؛ تبرُّكاً وتيمُّناً، ليخرج منها بكتاب اسمه «عيون المعجزات»، ويختار له بالتالي مؤلِّفاً اسمه «حسين بن عبد الوهّاب».

وعليه ما هو مدى إمكانية الاطمئنان إلى أسانيد ومطالب الكتاب في سياق التعريف بالمؤلِّف أو مصادره؟

وعلى أيّ حال هناك بطبيعة الحال احتمال أن يكون شخصٌ قد عمد في مرحلة متأخِّرة ـ على ما يبدو من ظواهر الكتاب وتاريخه المدَّعى ـ إلى جمع بعض أسانيد كتب الغلاة المتقدِّمين وبعض الموارد الأخرى في كتاب تحت عنوان (عيون المعجزات).

ولكنْ ينبغي علينا أن نرى ما هو أقدم تاريخ يمكن لنا أخذه بنظر الاعتبار لهذا النصّ؟ هناك سندٌ في كتاب اليقين لم يلتفت إليه المحقِّقون حتّى الآن يمكنه أن يلقي شيئاً من الضوء على أمر هذا الكتاب ومؤلِّفه. وقبل أن أبدي أيَّ توضيح بهذا الشأن أرى من المناسب أن أقدِّم بعض النقاط بشأن الكتاب، وأسناد الأحاديث الواردة فيه، وذلك على النحو التالي:

النقطة الأولى: إن كتاب عيون المعجزات ـ كما يذكر مؤلِّفه في خاتمته[٦] ـ هو في الحقيقة تكملة لكتابٍ لأبي القاسم الكوفي، اسمه «تثبيت المعجزات»[٧]. إن أبا القاسم الكوفي(جمادى الأولى ٣٥٢هـ) عالمٌ إماميّ واسع الشهرة، عاش في النصف الأول من القرن الهجري الرابع. ومن الكتب المطبوعة المنسوبة إليه كتاب الاستغاثة[٨]. وطبقاً لشهادة علماء الرجال، كالنجاشي والطوسي وابن الغضائري، كانت له ميول غالية قويّة للغاية، وكانت له أفكاره و«مقالته» الخاصّة بهذا الشأن، وعلى خلاف ما تعرّض له شخصه وآثاره من انتقادٍ شديد من قبل علماء الرجال من الإمامية، فقد حظي باحترامٍ شديد من قبل جماعةٍ من الغلاة، بل نسبوا إليه الكثير من الدعاوى العجيبة. وقد نسب إليه الشيخ الطوسي حتّى عقائد الغلاة القائمة على مذهب

المخمّسة، ونعلم أنها كانت تمثّل الجذور الأولى لأفكار النصيرية[٩]. ومهما كان فإن أبا القاسم الكوفي ـ كما يظهر من عناوين مؤلّفاته ـ كان عالماً مرموقاً، وجامعاً للفنون والاختصاصات[١٠].

ونضيف هنا أيضاً أن أبا القاسم الكوفي قد توفّي في ناحية كرمي من نواحي مدينة فسا، وكلاهما من نواحي مدينة شيراز. وبحسب شهادة النجاشي فإن قبره يقع في ناحية كرمي هذه[١١]. وعليه يبدو أن جماعة من غلاة الإمامية كانت تعيش وتنشط في هذه المنطقة الممتدة بين كرمان والأهواز في القرن الهجري الرابع والخامس، وكانت تعمل على ترويج ونشر تعاليم أبي القاسم الكوفي.

وبسبب المسافة الجغرافية يبدو أن معلومات المؤلّفين في بغداد عن أبي القاسم الكوفي لم تكن كثيرة. وإنّ آثاره قد أهملت للأسف الشديد؛ بسبب الانتقادات التي كانت توجَّه إليه، ثمّ اندثرت. وفي البَيْن لم يبقَ بطبيعة الحال كتابه المسمَّى بـ «تثبيت المعجزات». بَيْدَ أنه يتّضح من كتاب عيون المعجزات أن ذلك الكتاب قد اشتمل على مجرد البحوث الكلامية ومعجزات الأنبياء والأئمّة، وفي اللاحقة لم يشتمل على غير معاجز النبيّ الأكرم فقط، ولم يشمل معاجز الأئمّة. وإن مؤلّف كتاب عيون المعجزات ـ والذي يبدو أنّه كان على معرفة جيِّدة بكتب أبي القاسم الكوفي من خلال الرجوع إلى سائر كتبه ـ، ومع ملاحظة أنّه لم يصنِّف كتاباً آخر لنقل معاجز ودلائل الأئمّة، فإن كتاب عيون المعجزات قد جاء تأليفه كتكملةٍ أو تتمّة لكتاب تثبيت المعجزات.

ويجدر بي التذكير هنا بمسألتين:

الأولى: إن كاتب عيون المعجزات كان يذكر أبا القاسم الكوفي بنسبه العلوي، ونحن نعلم أن هذه النسبة كانت تقتصر على ادّعاء أبي القاسم الكوفي فقط، ولم يقرّ له بها أيٌّ من علماء الرجال[١٢] والنَّسَب، وكانوا ينظرون إليها بالشكّ والترديد. والملفت أن هناك اختلافاً واضحاً بين النسب الذي يذكره والنسب الذي تذكره مصادر النسب عموماً، نقلاً عن أبي القاسم الكوفي وادّعائه. ودليل ذلك أن علماء الأنساب قالوا بأن أبا القاسم الكوفي كان يدّعي لنفسه الكثير من الأنساب

المتفاوتة والمختلفة، ومن هنا كان هذا الاختلاف ناشئاً عن مفتريات أبي القاسم الكوفي نفسه[١٣].

الثانية: نعلم من طريق النجاشي أن أبا القاسم الكوفي كان له كتابٌ حول دلائل ومعجزات الأئمّة أيضاً[١٤]. يجب مقارنة هذا الأمر بكلام مؤلّف عيون المعجزات، حيث قال: لم يكن لأبي القاسم كتابٌ مستقلّ حول معاجز الأئمة.

يبدو من بعض التوضيحات بشأن كتاب عيون المعجزات الوارد في مقدّمة كتابه ـ والذي لا نراه في النسخة المطبوعة، ولكنه كان موجوداً في نسخة الميرزا عبد الله الأفندي ـ أنّه كانت غاية مؤلف عيون المعجزات في بداية الأمر أن يكتب تلخيصاً لكتابٍ يحمل عنوان «بصائر الدرجات في تنزيه النبوّات»، والذي تمّ تعريفه من قبله في بعض نسخ عيون المعجزات بوصفه كتاباً آخر لمؤلّف عيون المعجزات.

وعلى أيّ حال فإننا لا نعرف هويّة هذا الكتاب، ولكنْ ربما كان المراد منه مجرّد واحدٍ من كتابَيْ بصائر الدرجات، للصفّار القمّي، أو سعد الأشعري، وفي هذه الحالة يكون التعبير بـ «في تنزيه النبوّات» زائداً أو تحريفاً لعبارةٍ أخرى.

وبطبيعة الحال هناك في عيون المعجزات نُقولٌ عن بصائر الدرجات. ويحتمل قوياً أنها تعود إلى بصائر الصفّار، أو سعد الأشعري؛ وذلك بسبب الشَّبَه الكبير في الأحاديث والروايات المرويّة في كلا هذين الكتابين.

وربما في الوقت الذي كان المؤلّف قاصداً تقديم خلاصة عن الأحاديث الواردة في كتاب يحمل عنوان بصائر الدرجات اعتبر كتابه تكملة لكتاب تثبيت المعجزات، ولكنْ يتَّضح من كلامه أنه حيث اشتمل كتاب تثبيت الكوفي على معجزات النبيّ الأكرم أراد أن لا يضيف لكتابه فصلاً آخر بمعجزات النبيّ الأكرم، ولذلك كان يعتبر كتابه بمنزلة التتمّة لكتاب الكوفي.

وعلى الرغم من ذلك، حيث إن إيضاحات مؤلّف عيون المعجزات بشأن هذين الموردين غير واضحة جداً، لا يمكن فهم نسبة كتابه إلى أحد كتابي (بصائر الدرجات) بدقّة. وإن أحد أسباب هذا الأمر ما جاء في عبارته التي نقلها عنه الميرزا عبد الله الأفندي، من أنه كان يعتزم اختصار كتاب بصائر الدرجات بحذف أسانيد

الأحاديث الواردة فيه، في حين قلّما نجد أسانيد الأحاديث محذوفة في النسخة التي بين أيدينا.

وبطبيعة الحال فإن ما جاء بشأن بصائر الدرجات واختصاره من قبل المؤلّف إنما كان في مقدّمة الكتاب، إلاّ أن إيضاحاته بشأن تثبيت المعجزات، وتكميله بشهادة الميرزا عبد الله الأفندي والنسخ الموجودة قد تمّ إبرازه في نهاية نسخته من الكتاب.

وعليه فإن هذا يعني أنه على الرغم من قصده في البداية إلى اختصار بصائر الدرجات المذكور آنفاً، إلاّ أنّه في أثناء التأليف عمد إلى تكميل كتاب تثبيت المعجزات، لأبي القاسم الكوفي.

وفي هذه الحالة يأتي السؤال عن سبب عدم إصلاحه لمقدّمة كتابه الصغير، ولم ينظّمها على طبق مشروعه الجديد. إن هذه الموارد بأجمعها تزيد من غموض النصّ الراهن.

وإليك العبارة التي ينقلها الميرزا عبد الله الأفندي عن بداية النسخة: «وبعد: فإني لما رأيت كتابي المترجم ـ وفي بعضها: الكتاب المترجم ـ بـ «بصائر الدرجات في تنزيه النبوّات» قد احتوى على ما لا يزيد عليه، وجمع من الفنون من هذا المهمّ ما لا بُدَّ منه، أحببتُ أن أختصره محذوف الأسانيد، وأن أقرّب على قارئه ما بَعُد منه من السِّيَر والحديث والفضائل؛ لأن فضائل النبيّ وأهل بيته عليهم السلام أجلّ من أن تحصى، وأكثر من أن تعدّ وتستقصى، وسمَّيته بـ (عيون المعجزات المنتخب من كتاب بصائر الدرجات)».

النقطة الثانية: وهي بشأن تاريخ تأليف الكتاب، طبقاً للادّعاء الوارد في النسخة المخطوطة. قد ذكر الميرزا عبد الله الأفندي[١٥] أن نسخة كازرون القديمة قد أرجعت تاريخ تأليفه إلى السابع وحتّى نهاية شهر رمضان من عام ٤٤٨هـ. ولكنْ يبدو أن هذا التاريخ لا ينسجم مع ظاهر بعض مسائل وأسانيد الكتاب. وبطبيعة الحال فإن أسانيد ومسائل الكتاب تحكي عن رجوع النصّ إلى فترةٍ سحيقة في القِدَم.

ومن ناحيةٍ أخرى إذا اعتبرنا أنّ النصّ قد تمّ تأليفه طبقاً لعدّة نصوص أكثر قدماً ففي هذه الحالة يمكن إرجاع تلك الأسانيد والمسائل التي تثبت رجوع النصّ إلى القرن الرابع إلى مصدر أو مصادر نصّ عيون المعجزات، وليس نفس ذلك الكتاب أو

مؤلِّفه.

وهناك عبارةٌ في نصّ كتاب عيون المعجزات بشأن مدّة حياة مؤلِّفه يمكن لها أن تثير الشكّ بشكلٍ خاصّ بالنسبة إلى التاريخ الذي ذكر بوصفه تاريخاً لتأليف الكتاب، فقد قال في آخر الكتاب، في معرض الحديث عن صاحب العصر والزمان: «...ومن المخالفين قومٌ يقولون بظهور الحجّة المهديعليه السلام، إلاّ أنهم يقولون: إن الريب واقع عليهم بزعمهم لبقائه في وقت وفاة أبيه الحسن الأخير ـ صلوات الله عليه ـ إلى هذا الوقت، وإنهم لم يشاهدوا مَنْ عمّر أكثر من مئة سنةٍ، إلاّ وقد خرّف وبطل وأشرف على الموت، وما ذلك منهم إلاّ لقلّة فهمهم وقلّة إيمانهم بقدرة الله تعالى، وجهلهم بما قصّه الله تعالى في محكم كتابه من قصّة نوحعليه السلام، وأنه لبث في قومه ألف سنة إلاّ خمسين عاماً، فكذلك جائزٌ في حكمته وقدرته أن يعمّر...».

وكما نرى فقد تحدَّث المؤلف عن عمر يزيد على المئة سنة في ما يتعلَّق بحياة الإمام الغائب. وهذا التاريخ بطبيعة الحال لا ينسجم مع تاريخ ٤٤٨هـ؛ إذ كان عليه في هذه الحالة أن يتحدَّث عمّا يقرب من مئتي سنة. إلاّ إذا اعتبرنا هذه الفقرة قد نقلها بعينها شخصٌ متأخِّر في كتابه التلفيقي عن مصدرٍ آخر، دون الالتفات إلى ضرورة تغيير تاريخها بعد تصرُّم الزمن. وبطبيعة الحال ربما كانت هذه العبارة من العبارات العامّة بشأن أوصاف العمر الذي يزيد على المئة، وبذلك يمكن الادّعاء بانسجام التاريخ المذكور مع فترة تأليف الكتاب.

النقطة الثالثة: كما تقدّم أن ذكرنا فإن هذا الكتاب ينتمي إلى التيار الفكري للغلاة. وهذا واضحٌ من خلال أسانيده ورواياته. بَيْدَ أنّ المُلفت هو بعض التصريحات الواردة في عيون المعجزات، حيث تنفع في إثبات مثل هذا الأمر. فممّا ذكر في المقدّمة مثلاً، في مقام بيان سبب تأليف الكتاب، فقرة في غاية الأهمّية؛ إذ يقول: «...فلمّا أعياني ذلك استخرتُ الله تعالى واستعنتُ به في تأليف شطرٍ وافر من براهين الأئمّة الطاهرين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ومعجزاتهم ودلائلهم، مما لا تخالفنا فيه المرتفعة والمفوّضة القائلون بالظاهر والباطن، وكذلك المقصِّرة من الإمامية، ولا يتفرَّد برواية خبرٍ منه أحد منهم. ومَنْ رام من المرتفعة أن يقف على ما

يتفرَّدون به هم من ذلك فعليه بتصفُّح كتاب لي سمَّيته «كتاب الهداية إلى الحقّ»؛ فإنه يشتمل على حقائق توحيد الله سبحانه وحكمته وعدله، وفي أبواب منه الآحاد من المعجزات والبراهين التي ينفردون برواياتها، إلاّ أن الحجّة في الإجماع أوكد، والقول به ألزم».

تشي هذه العبارة بما لا غبار عليه من انتساب المؤلّف إلى الغلاة. وبطبيعة الحال فإنه يعبِّر عنهم بـ «المرتفعة» و«المفوّضة».

ونحن نعلم أن الغلاة في الحدّ الأدنى لم يكونوا ليأنفوا من إطلاق هذه الألقاب عليهم من مرحلةٍ إلى أخرى[١٦]. فهو يصفهم بأنهم من المعتقدين بالظاهر والباطن، الذي يعكس نظرته الإيجابية لهم، حيث لا يتَّهمهم برفض الظاهر، كما يفعل الإمامية.

وعلى هذا الأساس فإن المفوّضة والمرتفعة طائفتان تعتقدان ـ خلافاً للمقصِّرة الذين يذكرهم أيضاً ـ بظاهر الشريعة، كما يؤمنون بباطنها أيضاً. إنّ هذا التعريف في الحقيقة هو ما يرَوْنه في أنفسهم، ويتَّهمون المقصِّرة في المقابل بالتمسُّك بظاهر الشريعة فقط.

وبطبيعة الحال فإن سائر الإمامية ـ الذين يُعْرَفون من وجهة نظر الغلاة بالمقصِّرة ـ قد ذهبوا إلى اتّهامهم بترك ظاهر الشريعة، والاعتقاد بما يخالف هذا الظاهر، الأمر الذي يؤدّي في نهاية المطاف إلى الإباحية وما إلى ذلك.

إن نفس توظيف مصطلحي المرتفعة والمفوّضة في قبال المقصِّرة يحكي عن وقوف المؤلِّف إلى جانب صفّ الغلاة. ولكنّ السؤال هو: إلى أيِّ فرقةٍ من فرق الغلاة ينتمي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب إضافة هذه النقطة أيضاً، وهي أنّه يتَّضح من العبارات المنقولة أنه لا ينتسب إلى غلاة المفوّضة فحَسْب، بل وله كتابٌ في العقائد والتوحيد أيضاً، وقد عنونه بـ «كتاب الهداية إلى الحقّ»، حيث تحدّث فيه عن حقائق التوحيد والعدل والحكمة الإلهية، على طبق ما يعتقده المفوِّضة من الغلاة. إن هذه الإيضاحات تثبت بما لا غبار عليه انحياز مؤلِّفنا المجهول إلى الغلاة. كما توجد هناك

عباراتٌ أخرى تدلّ على انتماء مؤلّف النصّ إلى الغلاة. ومع غضّ الطرف فإنه بسبب اضطراب الأسانيد وهوية الكتاب ربما أمكن القول: إن جميع عبارات الكتاب لم تكن من كتابة المؤلّف، وإنما تعود إلى المصادر التي تمّ الاعتماد عليها في تأليفه وإعداده. وعلى أيّ حال حتّى إذا صحّ هذا الافتراض لا يمكن التشكيك في انحياز المؤلّف إلى الأفكار الغالية.

ومن المناسب هنا لذكر كتاب الهداية أن نذكر بأن الحسين بن عبد الوهّاب يشير في جميع مواطن الكتاب إلى كتابٍ آخر له اسمه «البيان في وجوه الحقّ»، حول موضوع الإمامة والبحث في أحوالها.

كما يتّضح من أسناد الكتاب وروايات المؤلّف، التي سنأتي على ذكرها بعد هذا النقل، أن المؤلّف كان من المتمسّكين بتراث الغلاة الروائي بشدّة. وإن أسناد هذا الكتاب مجهولةٌ أيضاً، ويقوم بشكلٍ عام على أسس الفكر الغالي.

مثلاً: نجد الرواية المعروفة بـ «خبر الخيط»، التي تنتمي إلى مصادر النصيرية، والتي اشتملت على عقائدهم، وقد رُويت في كتاب الهداية الكبرى[17]، قد رُويت في كتاب عيون المعجزات أيضاً. والملفت أن المؤلّف يقول بشأنها: «وخبر الخيط معروف بين المفوّضة والمرتفعة من الشيعة، وهو خبرٌ طويل». وهنا ينطوي التعبير بـ «المفوّضة» و«المرتفعة» على أهمّية أيضاً. وهو بطبيعة الحال لا ينقل أجزاء هذه الرواية التي تصرّح بعقائد النصيرية بشكلٍ واضح، ولكنّه مع ذلك يقول، بعد نقله المجتزأ لهذه الرواية: «وقد أوردت أنا المعجز الذي أظهره من هذا الخبر فقط؛ إذ ليس كلّ كتاب يحتمل شرح الأشياء بحقائقها».

ويبدو أن عدم نقله لتلك الفقرات من الرواية يعود إلى عدم انتسابه إلى النصيرية، وإنما ينتمي ـ كما سبق أن ذكرنا تنويهاً ـ إلى التراث الغالي لأبي القاسم الكوفي.

كما يتّضح ذلك من خلال تكميله لكتابه، واطّلاعه إلى حدٍّ ما على كتبه، وكان على معرفة جيّدة بتلامذته وأسرته ومؤلَّفاته أيضاً، كما في رواية المؤلّف عن كتاب الاستشهاد لأبي القاسم الكوفي[18]، والموارد الأخرى التي سوف نطالعها بعد

ذلك في أسناد الكتاب.

وبطبيعة الحال فإن المؤلّف؛ بالالتفات إلى ما نقله عن أبي القاسم الكوفي بشأن وكالة الإمام الغائب، والمسائل الأخرى التي ذكرها في جميع مواضع الكتاب، لم يكن على صلةٍ بالنصيرية، بَيْدَ أنّه كان على معرفة جيِّدة برواياتهم، بل سنرى أنه يذكر المؤسِّس الحقيقي للنصيرية الحسين بن حمدان الخصيبي، ويستفيد من آرائه أيضاً.

وبالالتفات إلى ما ذكرناه بشأن الرقعة الجغرافية لنشاط مؤلِّف عيون المعجزات، ومقارنة ذلك بدائرة نشاط وحياة أبي القاسم الكوفي، يمكن القول: إن مؤلفنا كان من المنتسبين إلى التراث الفكري الغالي لأبي القسم الكوفي في هذه الرقعة الجغرافية، وإنه قد تعرَّف على تلامذته ومدرسته وكتبه في هذه الرقعة الجغرافية.

ويتَّضح هذا الأمر بشكلٍ خاصّ من خلال بعض أسانيده، وكذلك ذكره النسب العلوي لأبي القاسم الكوفي أيضاً.

ويحتمل أن تعود جهالة بعض أسماء الكتاب أيضاً إلى ارتباط هذه الأسماء بتيّار أبي القاسم الكوفي، والتي لم تكن معروفة في الأوساط الاجتماعية للإمامية بشكلٍ جيّد.

ولكي نتعرَّف على النصّ بشكل أفضل سنعمد في ما يلي إلى نقل بعض أسانيد هذا الكتاب. في النصّ المطبوع مؤخَّراً لكتاب عيون المعجزات تمّ التلفيق بين نسخة كازرون المعدّلة ونسخة النجف المطبوعة. ونحن هنا قد اعتمدنا أسناد الكتاب على أساس هذه النسخة الملفّقة:

١ـ حدَّثني الشيخ أبو الحسن عليّ بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن الطيب المصري، المعروف بأبي التحف ـ رحمه الله حيّاً وميتاً ـ بالغندجان في سنة خمس عشرة وأربعمئة، قال: حدَّثني عبد المنعم بن عبد العزيز، عن نوفل بن أبي الأشعث القمّي، قال: حدَّثني مسرّة بن خضرمة بن خلبان (حلباب) بن عبد الملك الدقّاق، قال: حدَّثنا أبي، عن أبيه، عن الحسين عليه السلام.

٢ـ وحدَّثني هذا الشيخ قال: حدَّثني العلاء بن طيّب بن سعيد المغازلي البغدادي ببغداد، قال: حدَّثني نصر بن مسلم بن صفوان بن سعيد الجمّال المكّي، قال: حدَّثني أبو هاشم، المعروف بابن أخي طاهر بن زمعة، عن الأصهب بن جندلة بن مدرك، قال: حدَّثني عمار بن ياسر ذو الفضل والمآثر، قال:...

٣ـ وروى هذا الحديث أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيّوب بن عيّاش الجوهري، عن عليّ بن عيسى من قرى الدهقان، قال: حدَّثني جعفر بن مالك الفزاري... الحسين بن عليّ الخزّاز، عن الحسين بن أبي سارة، عن الحسين بن مسكان، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن جابر بن عبد الله الأنصاري.

إن المراد من ابن عيّاش في هذا السند ابن عيّاش الجوهري، صاحب مقتضب الأثر، رغم وقوع الاشتباه في نسبه.

٤ـ وحدَّثني أبو التحف قال: حدَّثني محمد بن محمد بن عمرو بن الحريت، عن سعيد الأروع الصيّاد، قال: حدَّثني حمزة بن الأصعب، عن مالك بن ثقيف، عن حمزة الفزاري الكوفي السبيعي، عن سهل بن وهب، عن الجرّاح بن مذكور، عن عبد الغفّار بن ودود الجرهمي، قال: حدَّثني سعيد بن عبد الدار، عن حذيفة بن اليمان.

٥ـ وحدَّثني أبو عليّ أحمد بن زيد بن دارﷺ قال: حدَّثني بالبصرة أبو عبد الله الحسين بن محمد بن جمعة القمّيﷺ، قال: حدَّثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيّوب.

يحتمل أن يكون المراد من أبي عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب في هذا السند ابن عيّاش الجوهري أيضاً. وفي هذه الحالة نرى أنه يروي عن ابن عيّاش بواسطتين(٤٠١هـ). وبسبب بُعْد المؤلِّف عن بغداد ـ بطبيعة الحال ـ يغدو هذا الشيء ممكناً من ناحية الطبقة الروائية لهما.

٦ـ حدَّثني أبو طاهر بن أحمد بن الحسين بن منصور الحلاّجﷺ ـ وكان ممَّنْ يستوطن الغندجان، وتأهَّل بها ـ قال: حدَّثني المعروف بالقاضي القلانسي بشيراز، قال: قال الشيخ أبو عبد الله بن حفيف (كذا: خفيف): إنّه سمع جماعةً من ثقات الرواة وأصحاب الحديث من طرق شتّى في حضره وسفره.

لم تتّضح نسبة المؤلّف إلى تراث الحلاّج وتصوّف ابن خفيف في شيراز. وعلى كلّ حال فإن هذه الرواية تحتوي على أهمّية كبيرة.

٧. حدَّث محمد بن همام القطّان، قال: حدَّثني الحسن بن الحليم، قال: حدَّثنا عبّاد بن صهيب، قال: حدَّثنا الأعمش، قال:...

٨. وروى الشيخ أبو محمد بن الحسن بن محمد بن نصر ـ رضي الله عنه ـ قال: حدَّثني الأستاذ أبو القاسم الحسين بن الحسن وليّ نعمتي ـ رضي الله عنه ـ قال: حدَّثني الطيّب القواصري ـ نضّر الله وجهه المليح ـ، قال: حدَّثني سيدي أبو القاسم الحسين بن مأمون الحديثي القرشي، قال: حدَّثني سيدي وصاحب نعمتي أبو نصر محمد بن محمد، أنه سمع مولانا الحسن الزكي الأخير ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ يقول: سمعتُ أبي يحدِّث عن جدِّه علي بن موسى عليه السلام أنه قال:...

٩. ثمَّ حدَّثني الأسعد أبو نصر ـ رضي الله عنه ـ بهذا الحديث على هذا الإسناد، وأجاز لي روايته عنه بإسناده المذكور.

١٠. وحدَّث جبير الرّحا، عن عبد مسهر، عن سلمة بن الأصهب، عن كنان بن أبي سليم، عن مروز، عن رجل، عن جعدمان، عن القايد أبي نصر منصور السري بن المهدهلي، أبي عبد الله، عن أبي القاسم القواصري، عن حامد بن سعيد، عن خالص بن ثعلبة، عن عمّار بن ياسر ذو الفضل والمآثر، قال:...

١١. حدَّثني القاضي أبو الحسن عليّ بن وديع القاضي الطبراني، عن القاضي سعيد بن يونس، المعروف بالقلانسي الأنصاري المقدسي، قال: حدَّثني المبارك بن صافي، عن خالص بن أبي سعيد، عن وهب الجمّال، عن عبد المنعم، عن وهب الزائدي، عن القاضي يونس بن مسرّة المالكي، عن الشيخ أبي المعيمر الرقّي، قال: حدَّثني صحّاف الموصف، عن الرئيس أبي محمد بن جملة، عن حمزة البارزي الحنبلاني (كذا: الجنبلاني)، عن محمد بن دجير، عن أبي جعفر ميثم التمّار رفع الله درجته.

١٢. حدَّث أبو الحسين أحمد بن الحسين العطّار، قال: حدَّثني أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني صاحب كتاب «الكافي»، قال: حدَّثني عليّ بن إبراهيم بن هاشم.

إن الراوي عن الكليني هنا شخصٌ مجهول لم يرِدْ ذكره في موضعٍ آخر.

١٣. وحدَّثني ابن عيّاش الجوهري، قال: حدَّثني أبو طالب عبيد الله بن محمد (كذا: أحمد) الأنباري، قال: حدَّثني أبو الحسين محمد بن زيد التستري، قال: حدَّثني أبو سمينة محمد بن عليّ الصيرفي.

كما نرى في هذا السند فإنّ المؤلف يروي عن ابن عيّاش مباشرةً، في حين يبدو أنه كان يروي عنه بواسطتين.

١٤. حدَّث محمد بن عثمان، قال: حدَّثنا أبو زيد النميري، قال: حدَّثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدَّثنا شعبة، عن سليمان الأعمش.

١٥. حدَّثني الشيخ أبو الحسن عليّ بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن الطيب المصري، المعروف بأبي التحف﴿ه﴾، بالغندجان في سنة خمس عشرة وأربعمئة، قال: حدَّثني عبد المنعم بن عبد العزيز الحلبي الصائغ، عن نوفل بن أبي الأشعث القمّي، قال: حدَّثني مسيرة / مسرة بن (خضرمة بن حلباب) بن عبد الحميد بن بكّار الكوفي الدقّاق، قال: حدَّثني أبي، عن أبناء الحسين﴿ع﴾.

١٦. حدَّثني الأشعث بن مرّة، عن المثنّى بن سعيد، عن هلال بن كيسان الكوفي الجزّار، عن الطلب الفواجري، عن عبد الله بن سلمة القبحي، عن شقادة بن الأصيد العطّار البغدادي، قال: حدَّثني عبد المنعم بن الطيّب القدوري، قال: حدَّثني العلاء بن وهب، عن قيس، عن الوزير أبي محمد بن سايلويه [رضي الله عنه] ـ فإنّه كان من أصحاب أمير المؤمنين العارفين ـ، وروى جماعتهم عن أبي جرير، عن أبي الفتح المغازلي، عن أبي جعفر ميثم التمّار [آنس الله به قلوب العارفين].

١٧. وحدَّثني... قال: حدَّثني شحيح بن اليهودي الصباغ الحلبي، عن جبر بن شقاوة، عن عبد المنعم بن الأحوص ـ يرفعه برجاله ـ عن عمّار بن ياسر (رضي الله عنه).

١٨. وحدَّثني أبو التحف، قال: حدَّثني عبد المنعم بن سلمة ـ يرفعه ـ إلى جابر بن عبد الله الأنصاري.

١٩. وفي كرّاسةٍ بخطّ أبي القاسم بندار بن الحسين / الحسن بن زوزان /

زوران، نسخة من نسخة بخطّ أبي الحسن محمد بن الحسين بن سلمان / سليمان ـ رضي الله عنهما ـ، ورواه عنه. وكان أبو الحسن ـ رضي الله عنه ـ يروي عن محمد بن الحسن المعروف بالقاضي الورّاق، عن أحمد بن محمد بن السمط / الشماط، قال: سمعته من الرواة، عن أبي بصير ـ وكان ضريراً ـ، أنه قال:...

وقد ورد هذا الإسناد في موضعٍ آخر بالصيغة التالية: وكتبتُ من نسخةٍ بخطّ أبي القاسم بندار بن الحسن بن زوران (زوزان)رحمه الله ـ وكان ظاهر التشيُّع ورعاً مستوراً ـ نسخها هو من نسخةٍ بخطّ أبي الحسن محمد بن الحسن بن سليمانرحمه الله، وكان روى عن محمد بن الحسن المعروف بالقاضي الورّاق، عن أحمد بن محمد بن الشمّاط (كذا. وظاهراً السمط)، قال: سمعتُ من أصحاب الحديث والرواة المذكورين.

يحتمل أن يكون أحمد بن محمد بن السمط هذا هو الشخص الذي كان له نصٌّ بروايته حول تاريخ الأئمّة عن المحدِّث النوري، والذي ـ للأسف الشديد ـ لا نمتلك معرفةً كثيرة عنه. بَيْدَ أنه كان يعيش في واسط حوالي العام ٣٣٥هـ. وقد عبَّر المحدّث النوري عن هذا النصّ الذي رواه ابن السمط هذا بـ «المناقب القديمة». وقال في النجم الثاقب ـ على هامش أسماء الإمام الغائب ـ: إنه نصٌّ حول تاريخ الأئمة، وقد قرأه ابن السمط على أبي الحسن عليّ بن إبراهيم الأنباري في واسط عام ٣٢٦هـ. وعليه يحتمل أن يكون هذا الأخير هو مؤلِّف الكتاب. ولكنْ يحتمل أن يكون هذا النص عائداً إلى الغلاة[١٩]. وعلى هذا فقد ذكروا تاريخاً للأئمّة باسم الأوج الأخضر في مناقب الأئمّة الاثني عشر، حيث قالوا: إن نسخته محفوظة في مكتبة النور العثمانية، وقالوا بأنها من تأليف عليّ بن أبي الحسن / أبي الحسين إبراهيم الأنباري الشيعي. بَيْدَ أنّهم أرَّخوا وفاته بعام ٩٨٨هـ. وربما كان المراد هو النصّ الذي ذكره المحدِّث النوري، وبذلك يكون قد وقع خطأٌ في تاريخ وفاة مؤلِّفه المجهول[٢٠].

٢٠ـ رواه لي الشيخ أبو محمد بن الحسن بن محمد بن نصر ـ رضي الله عنهم ـ يرفع الحديث برجاله إلى محمد بن جعفر البرسي، قال: حدَّثنا إبراهيم بن محمد الموصلي، قال: حدَّثني أبي، عن خالد القمّي، عن جابر بن يزيد الجعفي رفع الله درجته.

يرتبط هذا السند برواية «خبر الخيط»[٢١].

٢١. وفي كتاب الأنوار والقدرة أخبر أبو ربيعة أحمد بن سليمان بن سلمان الجارودي العبدي البصري في سنة أربع عشرة وثلاثمئة، قال: حدَّثني أحمد بن محمد الشعيري، قال: حدَّثنا سليمان بن فروخ الإبلي، قال: حدَّثنا الحسين بن إبراهيم بن موسى بن جعفر الصادق عن محمد بن عليّ الخراساني، عن أبيه، عن عليّ بن طاهر بن الحسين بن أبي مسلم صاحب الدولة، قال:...

إن هذا السند الغريب الذي يصل إلى أحد أحفاد أبي مسلم الخراساني قد نقل عن كتاب الأنوار والقدرة، ولم تتّضح هويته. بَيْدَ أنّه لا صلة له بكتاب الأنوار، لابن همام الإسكافي؛ لما سيأتي بعدُ.

٢٢. وروى عليّ بن القاسم البكري، عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سلام الكوفي، عن محمد بن الأسقنطري قال: كنتُ من خواصّ المنصور أبي جعفر الدوانيقي.

٢٣. حدَّثني أبو التحف ـ عليه الرحمة ـ عن (كذا. ويجب أن تكون «عن» زائدةً) عليّ بن إبراهيم المصري ـ رحمه الله حيّاً وميتاً ـ عن ضرار بن الأزور، عن الأشعث بن الطيب، عن عبد الودود بن سمّيع القرشي، عن حنظلة القرشي، عن مقاتل بن مجاشع الصيرفي، عن حمزة بن عوف، عن جميل بن سلمة، عن القاسم بن البكري، عن الأشعث بن قصّ، عن حملة بن الأروع، عن عبد الله بن الرقيق، عن سعيد بن لبنى، عن المفضَّل بن عمر ـ رفع الله درجته ـ قال:...

٢٤. حدَّث العباس بن محمد بن الحسين، قال: حدَّثني محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن نعيم القابوسي.

٢٥. وروى الحميري عبد الله بن جعفر، عن محمد بن الحسين.

٢٦. وبخطّ أبي القاسم بندار بن زوزان ـ رضي الله عنه ـ حكى الحسين بن حمدان الخصيبي، قال: حدَّثني زيد بن محمد القمّي، قال: حدَّثني عبيد الله بن جعفر اللآلي قال: كنتُ مع هرثمة بن أعين...

يروي المؤلِّف في هذا السند عن الحسين بن حمدان الخصيبي، الكاتب

والمتزعِّم البارز في تيار النصيرية. ونشاهد هذه الرواية باختلافٍ في السند في كتاب الهداية الكبرى[٢٢].

٢٧ـ قال مصنِّف هذا الكتاب: كنتُ قرأت ذلك في بعض الكتب، ثمّ حدَّثني به أبو الغنائم أحمد بن المنصور المشتري ـ رضي الله عنه ـ بالأهواز، قال: حدَّثني الرئيس أبو القاسم عليّ بن عبد الله بن أبي يروح القصري، عن يحيى بن الطويل، عن الأديب أبي محمد بن أبي القاسم عليّ بن أحمد الكوفي، عن أبيه، عن أبي هاشم داوود بن القاسم رفع الله درجتهما.

إن هذا السند ملفتٌ للانتباه للغاية، حيث يروي فيه المؤلِّف بسندٍ غريب بثلاث وسائط عن ابن أبي القاسم الكوفي، باسم الأديب أبي محمد[٢٣].

٢٨ـ حدَّثني أبو التحف المصري، قال: حدَّثني أبو طالب عميرة ـ يرفعه ـ، عن شيبة المقدادي، عن أبي الحسن عليّ بن عبد الله قاضي الحرمين، قال: حدَّثني الطيِّب القواصري ـ يرفع الحديث ـ إلى أبي القاسم الحسين بن المأمون الحديثي القرشي، قال: حدَّثني سيدي أبو نصر محمد بن محمد القاساني، قال: حدَّثنا الفقيه أبو يعقوب إسحاق بن أبان النخعي ـ قدّس الله... ـ قال:...

يصل سند هذه الرواية إلى إسحاق النخعي زعيم الغلاة الإسحاقية الشهير، والذي كانت له ميول شبيهة بالنصيريّة. وإنّ أدبياتهما غالباً ما تكون مشتركة.

٢٩ـ وحدَّثني أبو التحف المصري ـ يرفع الحديث برجاله ـ إلى أبي يعقوب إسحاق بن أبان، قال:...

وهذا سندٌ آخر إلى إسحاق النخعي.

٣٠ـ وهذا الخبر بهذه الحكاية في كتاب «الأنوار» رواية الحسين بن حمدان الخصيبي، عن محمد بن إسماعيل الحسني، عن حكيمة بنت محمد بن عليّ الرضا.

قبل كلّ شيء نذكِّر بهذه المسألة، وهي أن عنوان الأنوار مقطع أدبيّ لكتابة تواريخ الأئمّة. ونحن نعلم بأن عدداً من المحدِّثين والمتكلمين من الإمامية كان لهم كتاب الأنوار، وكانوا يكتبون فيه تواريخ الأئمّة[٢٤].

وفي هذا السند الخاصّ ينقل عن كتاب أنوار رواه الحسين بن حمدان

الخصيبي، ولم تتّضح لنا ماهيّة كتاب الأنوار هذا. ولكنْ يحتمل أن يكون المراد منه كتاب الأنوار، لابن همام الإسكافي.

ويبدو أن النصيرية كانوا يولون أهمّية خاصّة لنسخته، وقد عمد الخصيبي إلى روايتها[٢٥]. وكأنّ هذه النسخة كانت تختلف عن النسخ الأخرى من الكتاب، وأنها كانت تحتوي على زيادات بحثتها في غير هذا الموضع.

وبطبيعة الحال فقد نقل في كتاب عيون المعجزات عن الأنوار، لابن همام أيضاً، بَيْد أن الكاتب اعتقد بأن اسم ابن همام هو الحسن، وهو مخطئٌ في ذلك[٢٦].

وربما أمكن لهذا الأمر أن يشهد على عدم معرفة المؤلِّف لابن همام. ومن غير المعلوم أن تكون جميع الموارد التي يتمّ فيها نقل حكاية أو حديث عن الأنوار دون إضافة عنوان المؤلِّف أو الراوي مرتبطة بكتاب ابن همام هذا. مثلاً: يروي في موضع عن كتاب الأنوار فقط، بَيْد أن روايته موجودة بجميع تفاصيلها في كتاب الهداية الكبرى أيضاً[٢٧]، وبالتالي فإن المؤلف يذكر كتاب الأنوار في موضعٍ آخر بوصفه تأليفاً للخصيبي؛ إذ يقول: «وهذا الخبر الذي رواه الحسين بن حمدان في كتاب الأنوار». إن النقل عن كتاب الأنوار، لحسين بن حمدان، في عيون المعجزات، قد ورد في كتاب الهداية الكبرى أيضاً[٢٨]. ولكنْ لم يتّضح بدقّة ما إذا كان مراد المؤلِّف من الأنوار هو النصّ الذي كان يعرف بالهداية الكبرى، والذي ينسب إلى الخصيبي.

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من التذكير بهذه المسألة، وهي أن اسم الهداية الكبرى هو اسم مقتبس عن تراث النصيرية، وإلاّ فإن هذا العنوان لا نجده بين الآثار المنسوبة إلى الخصيبي عند الإمامية. ولم يرِدْ بشأنه في مصادر الإمامية شيءٌ سوى أن له كتاباً في تاريخ الأئمّة. وأمّا في ما يتعلّق بنفس كتاب الهداية الكبرى فيبدو أن نسخه كانت مختلفة، أو في الحدّ الأدنى كان هناك كتابٌ آخر شبيه بهذا الكتاب إلى حدٍّ ما بوصفه كتاباً من تأليف الخصيبي، وأن بعض المؤلِّفين من الإمامية كانت لديه نسخة منه. وقد تحدَّثت عن هذا الأمر، وكذلك نسبة عنوان الأنوار إلى الخصيبي، في المقال الخاصّ بكتاب الهداية الكبرى. وعليه لا أرى هنا ضرورةً إلى مزيد من البحث بهذا الشأن.

وأما في ما يتعلق بتكميل أو رواية كتاب بعنوان الأنوار فربما يمكن أن نحتمل أن يكون المراد منه كتاب الأنوار، للشلمغاني، الذي ذكره النجاشي أيضاً[٢٩]. وفي هذه الحالة يكون الخصيبي راويةً لكتابٍ من تأليف الشلمغاني، وهذا أمرٌ لا يستبعد. وخاصّة أننا نعلم أن الخصيبي قد ذكر في الهداية الكبرى مقاطع من كتاب الأوصياء، للشلمغاني، دون أن يذكر مصدر النقل[٣٠].

٣١. وقرأتُ من خطّ نسب إلى أبي عمران الكرماني، تلميذ أبي القاسم عليّ بن أحمد الكوفي الموسوي ـ رضي الله عنه ـ، يذكر أن التوقيعات تخرج على يد عثمان بن عمرو العمري ـ وكان السفير بين صاحب الزمان وبين الشيعة ـ، وأنّه أوصى بعد وفاته إلى ابنه أبي جعفر محمد بن عثمان ـ رضي الله عنه ـ، فقام مقام أبيه، وكان أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي كاتبه، أوصى إليه في وقت وفاته، وكان أبو القاسم ـ رضي الله عنه ـ السفير كذلك. وقال أبو عمران: قال أبو القاسم ـ رضي الله عنهما ـ: إنه أوصى إلى أبي جعفر محمد بن علي النزوفري ـ رضي الله عنه ـ فعلى أيدي هؤلاء تخرج التوقيعات. واليوم بلغنا الخبر بكرمان أنه توفّي، ولم يوصِ إلى مَنْ يقوم مقامه في إخراج التوقيعات. فقيل له في ذلك فزعم (لع) من أن يوحى، واحتجّ بخبر الصادقﷺ: «إذا أراد الله أن يظهر أمرهﷺ ستر أبوابه». قال أبو القاسم: ثمّ بلغنا أن الوصيّة من النوبختي صارت إلى السمري، وهذا الذي أبى الوصيّة دون النزوفري ـ رضي الله عنه ـ، والله العالم.

إن هذا المطلب حائزٌ على عدّة أمور هامّة، ومنها أنّه نقل عن أبي القاسم الكوفي بواسطة تلميذه؛ إذ يتضح من خلال هذا النقل أن أبا القاسم الكوفي كان مطلعاً إلى حدٍّ ما على أخبار وكلاء بغداد، وإنْ لم يكن داخلاً في صلب القرار الذي يتّخذ من قبل مؤسّسة الوكالة في بغداد. ولم يتّضح في هذه الرواية مَنْ هو أبو جعفر محمد بن عليّ النزوفري. ولكنْ ربما كان المراد منه أبو جعفر محمد بن عليّ الشلمغاني(٣٢٣هـ)، والذي طبقاً للتقرير الأول كان أبو القاسم الكوفي يتصوَّر أنه خليفة الحسين بن روح النوبختي(٣٢٦هـ)، حتّى علم فيما بعد أن خليفة النوبختي هو السمري، وليس «النزوفري»، وإنّ السمري هذا لم يوصِ بعده بالوكالة لشخصٍ آخر.

٣٢ـ إن من النقاط الهامّة في كتاب عيون المعجزات روايات عدّة من قبل المؤلف عن كتاب الوصايا، الذي يعبِّر عنه تحت عنوان: «المنسوب إلى أبي الحسن عليّ بن محمد بن زياد الصيمري». وفي المقال الذي كتبناه حول إثبات الوصية[٣١] ذكرنا أن هذا النص يحتمل قوياً أن يكون هو نفسه الكتاب المنسوب إلى المسعودي بعنوان إثبات الوصية. ومن ناحية أخرى هناك الكثير من الموارد في كتاب عيون المعجزات المشتركة مع روايات إثبات الوصية. ويحتمل قوياً أن يكون هذا النصّ من مصادر عيون المعجزات. كما نشاهد في عيون المعجزات نقلاً عن كتاب «الواحدة»، لابن جمهور، وهو من النصوص التي تنتمي رواياته إلى تراث الغلاة.

وهنا تصل النوبة إلى البحث في أسانيد جديدة يمكن لها أن تزيدنا معرفة بكتاب عيون المعجزات، وإلى أيِّ تراثٍ ينتمي؟

ورد اسم مؤلِّف عيون المعجزات في سند في كتاب الأربعين، المنسوب إلى شخصٍ يُدْعى (ابن أبي الفوارس الرازي). ويمكن لذلك أن يسهم في حلّ الغموض الذي يكتنف شخصية المؤلِّف. وفي البداية ننقل إليك نصّ السند: «حدَّثني السيد الأجلّ الأوحد جمال الدين عزّ الإسلام فخر العشيرة شرف الدين أبو محمد إبراهيم بن عليّ بن محمد العلوي الحسيني الموسوي، بكازرون، في التاسع عشر من رجب سنة... قال: أخبرنا الشيخ العارف شهربان بن تاج الدين الفارسي، قال: حدَّثنا القاضي أبو القاسم أحمد بن ظاهر النوري، قال: [حدَّثنا] الشيخ الإمام شرف العارفين أبو المختار الحسن بن عبد الوهّاب، قال: حدَّثني أبو التحف عليّ بن إبراهيم المصري، قال: [حدَّثني] الأشعث بن محمد بن مرّة، عن المثنّى بن سعيد بن الأصيل البغدادي العطّار، قال: حدَّثني عبد المنعم ابن الطيِّب القدوري، قال: حدَّثني العلاء بن وهب، عن الوزير محمد بن ساليق، عن أبي جرير، عن أبي الفتح المغازلي، عن أبي جعفر ميثم التمّار ـ رضي الله عنه ـ قال: كنتُ بين يدَيْ مولاي أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة، وجماعةٌ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله حافّون به، كأنّهم الكواكب اللامعة في السماء...»[٣٢].

إن هذه الرواية نشاهدها أيضاً في النصّ الراهن لعيون المعجزات، بنفس السند، ولكن مع بعض الاختلافات الناشئة من تحريف الأسانيد.

وفي سندٍ آخر عن كتاب الأربعين ـ وإنْ لم يرِدْ ذكر للحسين بن عبد الوهّاب أو عيون المعجزات ـ ورد حديثٌ بسندٍ جاء بعضه نصّاً في عيون المعجزات أيضاً، وهو: «عن محمد بن عليّ بن أحمد التبريزي بساوة، قال: [حدَّثني] عبد الله بن نصر بن محمد بن خميس الموصلي أبو بكر في العشر الأخير من ربيع الأول سنة... بمدينة السلام بجانبها الأيسر مسجد الرباط، [عن] أحمد بن الحسين العطّار، عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني صاحب كتاب الكافي، قال: [حدَّثني] عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن المفضَّل بن يسار، عن محمد بن عليّ الباقر، عن أبيه، عن جدّه الحسين بن عليّ‰ قال: إنّه لمّا رجع أمير المؤمنين عليّ‰ من قتال أهل النهروان، ولم تكن يومئذٍ بُنِيَتْ بغداد...».

لقد ورد في هذا السند اسم الراوي المجهول عن الكليني الذي ورد اسمه في نصّ عيون المعجزات أيضاً في نفس الحديث، ولكنْ لم تتمَّ الإشارة في السند إلى الحسين بن عبد الوهّاب.

ونلاحظ في المورد الأول أن اسم الحسين بن عبد الوهاب جاء على صيغة الحسن بن عبد الوهاب، ومقروناً بكنية أبي المختار. ويحتمل أن يكون الحسن هنا تحريفاً عن الحسين، أو بالعكس، بمعنى أن يكون الحسين في نسخ عيون المعجزات تحريفاً عن الحسن. إن اسم الحسن لم يرِدْ في النسخة المطبوعة لكتاب الأربعين فقط، بل حتّى ابن طاووس، حيث يروي في كتاب اليقين عدداً من الروايات عن نسخة الأربعين، لابن أبي الفوارس، قد ضبط اسم الحسن بَدَلاً من الحسين أيضاً:

١ـ اليقين، لابن طاووس (ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩): «في ما نذكره من كتاب (الأربعين) رواية الملقّب بمنتجب الدين محمد بن أبي مسلم بن أبي الفوارس الرازي، الذي ذكرناه برجالهم، من كلام الجمل لمولانا عليّ‰ بأمير المؤمنين وخير الوصيّين، فقال ما هذا لفظه: حدَّثني الشيخ الأجل الإمام العالم منتجب الدين مرشد الإسلام كمال العلماء أبو جعفر محمد بن أبي مسلم بن أبي الفوارس الرازي ـ رحمة الله عليه ـ بمدينة السلام في داره بدرب البصريّين في منتصف ربيع الأول سنة إحدى وثمانين وخمسمئة، قال: حدَّثنا الإمام الكبير السيد الأمير كمال الدين عزّ الإسلام فخر العترة علم الهدى

شرف آل الرسولﷺ أبو محمد إبراهيم بن عليّ بن محمد بن عليّ بن محمد العلوي الحسيني الموسوي بكازرون في التاسع عشر من رجب المرجّب سنة إحدى وسبعين وخمسمئة [قال: حدَّثني الشيخ العارف شهريار بن تارج الفارسي]، قال: حدَّثني القاضي أبو القاسم أحمد بن طاهر السوري، قال: حدَّثنا الشيخ الإمام شرف العارفين أبو المختار الحسن بن عبد الوهّاب، قال: حدَّثني أبو النجيب عليّ بن محمد بن إبراهيم، عن الأشعث بن مرّة، عن المثنّى بن سعيد، عن هلال بن كيسان، عن الطيّب القواصري، عن عبد الله بن سلمة المنتجي، عن سفارة بن الأصميد البغدادي، عن ابن حريز، عن أبي الفتح المغازلي، عن عمّار بن ياسر، قال: كنتُ بين يدَيْ مولانا أمير المؤمنين عليّؑ، وإذا بصوتٍ قد أخذ جامع الكوفة؛ فقال: يا عمّار، ائتِ بذي الفقار الباتر الأعمار، فجئتُه بذي الفقار، فقال: اخرج يا عمّار، وامنع الرجل عن ظلامة هذه المرأة، فإنْ انتهى، وإلاّ منعته بذي الفقار».

نشاهد هذه الرواية في كتاب عيون الأخبار أيضاً، وبنفس هذا السند.

٢ـ اليقين (ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩): «من كتاب (الأربعين) رواية الملقّب منتجب الدين محمد بن أبي مسلم بن أبي الفوارس، وهذا لفظه: حدَّثني الشيخ الأجل الإمام العالم منتجب الدين مرشد الإسلام كمال العلماء أبو جعفر محمد بن أبي مسلم بن أبي الفوارس الرازي ـ رحمة الله عليه ـ بمدينة السلام في داره بدرب البصريّين في منتصف ربيع الأول سنة إحدى وثمانين وخمسمئة، قال: حدَّثنا الإمام الكبير السيد الأمير الأشرف، جمال الدين، عزّ الإسلام، فخر العترة، علم الهدى، شرف آل الرسولﷺ، أبو محمد إبراهيم بن عليّ بن محمد بن [عليّ بن محمد] العلوي الحسيني الموسوي بكازرون في السابع عشر من رجب سنة إحدى وسبعين وخمسمئة [قال: حدَّثنا الشيخ العارف شهريار بن تارج الفارسي]، قال: حدَّثني القاضي أبو القاسم أحمد بن طاهر الثوري، قال: حدَّثني أبو التحف عليّ بن محمد بن إبراهيم، عن الأشعث بن مرّة، عن المثنّى بن سعيد، عن هلال بن كيسان، عن الطيّب القواصيري، عن عبد الله بن سلمة المنتجي، عن صفارة بن الأصميد البغدادي، عن ابن حريز، عن أبي الفتح المغازلي، عن عمّار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ قال: كنتُ بين يدَيْ مولانا أمير المؤمنين عليّؑ،

فإذا بصوتٍ قد أخذ جامع الكوفة...».

وعليه كما نرى فإنّ الحسين بن عبد الوهّاب قد ورد ذكره في كتاب الأربعين لأبي الفوارس، ونقلاً عنه في كتاب اليقين، لابن طاووس، على صيغة: «الشيخ الإمام شرف العارفين أبو المختار الحسن بن عبد الوهّاب». وهذا اللقب ينسجم تمام الانسجام مع اتّجاهه الغالي، وحتّى الصوفي، في كتاب عيون المعجزات.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن السند الذي نسب إليه في كتاب الأربعين يثبت تعلُّقه بمدينة شيراز وضواحيها.

ومن ناحيةٍ أخرى لم يرِدْ ذكر ابن أبي الفوارس الرازي بوصفه مؤلِّفاً لكتاب الأربعين في المصادر القديمة، إلاّ في كتاب اليقين، لابن طاووس. وكما رأينا بطبيعة الحال فإن المعلومات التي يقدِّمها ابن طاووس بشأن مؤلِّف كتاب الأربعين ليست بالوافية، وهي الأخرى مستندة إلى كتاب الأربعين نفسه(٣٣). وعليه يحتمل أن لا يكون لدى ابن طاووس أيّ معرفة عنه.

ويجدر بنا التذكير هنا بأننا لا نمتلك أيّ معلومة تاريخية عن وجود شخصيّة باسم ابن أبي الفوارس الرازي، وإن التقارير الموجودة بين أيدينا عنه إنما تعود إلى كتاب الأربعين المنسوب إليه لا غير. وعليه لم يؤيِّد وجوده أيُّ مصدرٍ مستقلّ. من هنا فإن اسم الحسين أو الحسن بن عبد الوهّاب في واحد من أسانيد كتاب الأربعين لابن أبي الفوارس لا يمكنه أن يكون مؤيِّداً لوجود شخص بهذا الاسم. وإنّما مورد الاستثناء الوحيد الذي ورد فيه اسم ابن أبي الفوارس بشكلٍ مستقلّ عن كتاب الأربعين هو كتاب الفضائل، المنسوب إلى شاذان بن جبرائيل(٣٤)، والذي يروي فيه شاذان رواية مباشرة عن ابن أبي الفوارس، ونجدها بطبيعة الحال في نصّ كتاب الأربعين لابن أبي الفوارس أيضاً. ثم إن كتاب الفضائل ليس بأفضل حالاً من كتاب الأربعين؛ إذ توجد بعض الأدلة ـ ومنها: التواريخ المتأخِّرة(٣٥) ـ التي تجعلنا نجزم بأن شاذان بن جبرائيل لا يمكن أن يكون مؤلِّفاً له، وإنما هو من كتابة مؤلِّف متأخِّر عنه. وهو ما قد التفت إليه الآغا بزرگ الطهراني في الذريعة أيضاً(٣٦).

وعلى هذا الأساس يحتمل أن يكون اسم شاذان ـ الوارد في السند الأول من

الكتاب بوصفه راوياً عن ابن أبي الفوارس ـ من إضافات الكتّاب، ولم يتّضح هنا مَنْ الذي نقل الرواية عن ابن أبي الفوارس.

ليس لدينا أيّ معرفة حول هوية هذا المؤلِّف، بَيْدَ أن مضامين كتاب الفضائل في أغلب الأحاديث الواردة فيه مضامين مفرطة في الغلوّ. وإنّ الكثير من أسانيده تعود إلى مؤلّفات محافل الغلاة، والتي غالباً ما تكون موضوعة، وتنسب روايات إلى أشخاص لا نجد مثيلاً لها في المصادر الأخرى.

ثمّ أن بعض مضامين كتاب الفضائل لا تنسجم في الأساس مع التوجُّهات الفقهية لشاذان بن جبرائيل[٣٧]. وأيّاً كان مؤلِّف كتاب الفضائل فإننا نحتمل بشدّة أن يكون هو نفسه من كتب نصّاً آخر شديد الاضطراب باسم «الروضة في الفضائل»، والذي نسبه في بعض المصادر إلى شاذان أيضاً، ونجد فيه تكراراً لأجزاء كثيرة من روايات كتاب الفضائل، المنسوب إلى شاذان[٣٨]، ومنها التي تنسب تاريخاً متأخِّراً إلى شاذان، وهو يعود إلى عام ٦٥١هـ في جامع واسط، وهو موجود في كتاب الفضائل أيضاً[٣٩].

كما نشاهد في نصّ الروضة روايات لا أساس لها على أرض الواقع، وهي عموماً من مختلقات غلاة الشيعة. بَيْدَ أن الملفت للانتباه وجود كمٌّ كبير من روايات كتاب الأربعين، لابن أبي الفوارس، في جزءٍ من كتاب الروضة، دون نسبته إلى ابن أبي الفوارس[٤٠]. وبطبيعة الحال لم يتمّ التعرّف على كيفية تنظيم النسخة الراهنة للروضة بشكلٍ دقيق، إلاّ أن وجود أحاديث من كتاب الأربعين لأبي الفوارس في نصّ هذا الكتاب لا شكّ في ارتباطها بذكر اسم ابن أبي الفوارس في نصّ كتاب الفضائل، ويحتمل إمّا أن يكون مؤلِّف كلٍّ من نصّ كتابي الروضة والفضائل واحداً، أو أن يكون كتاب الروضة قد استُفيد منه في تنظيم وتأليف كتاب الفضائل بنحوٍ من الأنحاء.

من هنا نقول: على الرغم من إشارة ابن طاووس إلى كتاب الأربعين، لابن أبي الفوارس، يبدو أنّه لم يكن لديه أدنى معرفة بمؤلِّف هذا الكتاب. وحيث إن اسمه لم يرِدْ في أيِّ مصدرٍ مستقلّ عن كتاب الأربعين المنسوب إليه، وإن الإشارة إلى اسمه في

نصّ الفضائل المنسوب إلى شاذان لا شَكَّ في أنها ناشئة عن نسبة متأخِّرة عن كتاب الأربعين، المنسوب إلى ابن أبي الفوارس، وربما كان مقتبساً عنه، عندها تردُ هذه الأسئلة: هل كان هناك وجودٌ خارجي وحقيقي لشخص اسمه ابن أبي الفوارس الرازي أصلاً أم لا؟ وإذا كان له وجودٌ فما هو التيّار الذي كان ينتمي إليه؟

إن أسانيد كتاب الأربعين بشكلٍ عامّ تحتوي على أسماء غير معروفة، ولم يرِدْ ذكرها في أيِّ مصدرٍ آخر. كما أن الكثير من الأسانيد يبدو عليها الوضع ظاهراً وجليّاً. وإن مضامين رواياته في الغالب مضامين غالية، وإن وجود السِّقط في الكثير من أسانيده في النسخة المطبوعة يفاقم من شكوكنا في وجود مثل هذا الشخص.

وعلى أيّ حال يمكن القول بفرضية أنّ صاحب هذا الاسم شخصٌ من المنتسبين إلى محافل غلاة الشيعة، أو في الحدّ الأدنى يكون مختلق هذا الاسم ومنتحل كتاب الأربعين شخصاً من الغلاة، وقد اختلق هذه الأحاديث ووضع لأكثرها أسانيد مختلقة، وربما استفاد من عدّة نصوص تعود بجذورها إلى الغلاة.

وعلى هذا الأساس يكون المؤلِّف قد اختلق جزءاً من أسانيد وروايات هذا النصّ، والجزء الآخر قد اقتبسه من نصوص الغلاة، التي تشتمل في الغالب على أسانيد مشوّشة ومضطربة. بَيْدَ أن وجود نصوص روايات كتاب الأربعين في كتابَيْ الفضائل والروضة يطرح السؤال التالي: هل يمكن لنا أن نفترض أن مؤلِّف هذه الكتب الثلاثة شخصٌ واحد كان يعيش في بداية القرن الهجري السابع، وأنّه ألَّف كتاباً باسم الأربعين، ونسبه إلى شخص يُدعى ابن أبي الفوارس من القرن الهجري السادس، ثم أظهر كتابَيْن آخرين يعودان إلى أوائل القرن السابع؟

أما الفرضية الأخرى فهي أن يكون مؤلِّف كتاب الفضائل وكتاب الروضة شخصاً آخر، وقد استعملا فيما بعد في تأليف كتاب الأربعين المنتحَل والمنسوب إلى ابن أبي الفوارس.

وعلى أيّ حال فإن كلّ حادث في البين يجب أن يكون واقعاً قبل عصر ابن طاووس.

وعليه فإن السؤال هنا، بالالتفات إلى ما تقدَّم، يقول: ما هي نسبة كتاب عيون

المعجزات إلى كتب (الأربعين) و(الفضائل) و(الروضة)؟

بالالتفات إلى ما ذكرناه آنفاً من أن نصّ كتاب عيون المعجزات يجب أن ينتمي إلى أحد المحافل المرتبطة بتيار الغلاة من أتباع أبي القاسم الكوفي في شيراز وضواحيها لا يبعد أن تكون الكتب الثلاثة الأخرى قد تمَّ وضعها واختلاقها في هذه المناطق، ومن قِبَل ذات التيارات والمحافل الغالية، وإنهم كانوا على معرفة جيدة بمؤلّف كتاب عيون المعجزات، وقد نقلوا أحاديث هذا الكتاب والكتب المشابهة له في هذه الكتب الثلاثة الجديدة.

وكما سبق أن ذكرنا، إنّه بالنظر إلى اضطراب الأسانيد في كتاب عيون المعجزات، وذكر أسماء لأشخاص مجهولين في هذه الأسانيد، لا يبعد حتّى افتراض أن يكون كتاب عيون المعجزات هو الآخر كتاباً مختلقاً، وقد اختلقه ذات الشخص الذي اختلق النصوص والكتب الثلاثة الأخرى، واختار لنفسه اسم الحسين بن عبد الوهّاب أو الحسن بن عبد الوهّاب. وقد عمد فيها إلى اختلاق الأسانيد، وفي الوقت نفسه عمد إلى الاستفادة من نصوص تنتمي إلى شخصيات منتسبة إلى النصيرية، من أمثال: الحسين بن حمدان، أو جماعات من الشيعة المنتسبين إلى تياراتٍ مغمورة من الغلاة، ومن أتباع أبي القاسم الكوفي، والاستفادة من نصوص من قبيل: كتاب الأوصياء، أو بعض الروايات الشيعية المعروفة، وقام بجمع مادّة كتابه على هذه الشاكلة.

بَيْدَ أن هذا احتمالٌ ضعيف. وأما الاحتمال الأقوى فهو أن يكون للحسين بن عبد الوهّاب وجود حقيقي وخارجي وتاريخي، ويعود سبب عدم معرفته في الأوساط الشيعية إلى انتسابه إلى تيّار الغلاة. وفي هذه الحالة يكون هو الذي باشر عملية اختلاق بعض الأسانيد في كتابه، وأما البعض الآخر فقد اقتبسه في الغالب من الكتاب الموسوم بـ «إثبات الوصية»، وكذلك من كتاب «الهداية الكبرى» أيضاً.

إيضاحٌ بشأن كتاب «الأربعين»، لابن أبي الفوارس الرازي

أشَرْنا في ما سبق إلى هويّة كتاب الأربعين المنسوب إلى ابن أبي الفوارس

الرازي. ونجد هنا ضرورةً لبيان مسألة بشأن كتاب الأربعين، ونسبته إلى ابن أبي الفوارس؛ بغية إلقاء الضوء على هذه المسألة:

لقد ذكرنا في مقال عيون المعجزات أنّ الشخصية التاريخية لابن أبي الفوارس بوصفه مؤلّفاً لكتاب اسمه الأربعين ـ والذي طبع مؤخّراً ـ موضع شكّ جادّ، وربما كان اسمه مختلقاً من قبل بعض المصادر الروائية. وقد استعرضنا في ذلك المقال بعض القرائن ذات الصلة بنصّ كتاب عيون المعجزات فقط.

نعلم أن اسم ابن أبي الفوارس قد ورد في مستهلّ كتاب يحمل عنوان الفضائل، ينسب إلى شاذان بن جبرائيل، بوصفه شيخاً لشاذان. وكما تقدَّم أن ذكرنا في تلك المقالة فإنّ نسبة كتاب الفضائل إلى شاذان مردودةٌ؛ لعدّة أسباب. وعليه فإن ذكر اسم ابن أبي الفوارس في كتاب الفضائل، الذي لم يعلم كاتبه، لا يمكنه أن يكون سنداً لإثبات الأصالة التاريخية لابن أبي الفوارس. وخاصّة أن الحديث المرويّ في ذلك الكتاب عن ابن أبي الفوارس قد أخذ من كتاب الأربعين، رغم عدم ورود ذكر لكتاب الأربعين في ذلك الكتاب. وعليه يحتمل أن تكون تلك الرواية قد أخذت من كتاب الأربعين، ووضعت في بداية كتاب الفضائل. وحيث اعتبر الكتاب من تأليف شاذان تم وضع اسم شاذان في بداية الكتاب، بوصفه راوياً عن ابن أبي الفوارس، وبذلك اعتبر شاذان من تلامذة ابن أبي الفوارس.

وبالالتفات إلى الصلة المضمونية الخاصّة بين كتاب الأربعين، المنسوب إلى ابن أبي الفوارس، وكتابَيْ الفضائل والروضة، المنسوبين إلى شاذان، ربما أمكن؛ من خلال ورود اسم ابن أبي الفوارس في بداية كتاب الفضائل، طرح فرضية مفادها أن كتاب الفضائل وكتاب الروضة قد تمّ تنظيمهما على أساس الروايات من قبل ذات الشخص الذي ألّف كتاب الأربعين، وربما كان يروم أن يسجّل كتاب الفضائل ـ على غرار كتاب الأربعين المنتحَل ـ باسم شخصٍ مجهول هو ابن أبي الفوارس الرازي.

وهناك سند يثبت على ما يبدو وجود تصوُّر في المصادر المتقدِّمة نسبياً بشأن كتاب الفضائل، يعتبره من تأليف ابن أبي الفوارس. وفي ما يلي نطالع هذا السند.

لقد اشتمل نصّ الإجازة الهامّة جدّاً، والمنسوبة إلى محمد بن الحسين بن محمد

بن أبي الرضا العلوي، أحد تلاميذ الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلّي، والتي كتبت لشمس الدين محمد بن جمال الدين أحمد بن أبي المعالي، شيخ الشهيد الأول، وقد روي نصّها في كتاب الإجازات من بحار الأنوار، للعلاّمة المجلسي، على موضوع هامّ بشأن شاذان: «...وأجزْتُ له رواية كتاب الأربعين في ذكر المهديّ من آل محمد‏ﷺ، تأليف أبي العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد العطّار الهمداني، عن نجيب الدين، عن السيد المذكور قال: قرأتُه على الفقيه أبي سالم عليّ بن الحسن بن المظفّر في الثاني والعشرين من ربيع الآخر سنة أربع وستّمئة، وأخبرني أنه سمعه على الشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن بن عليّ الفاطمي بقراءة (كذا) المنتصف من شعبان سنة تسعين وخمسمئة، وأخبرني أنه سمعه على مصنِّفه بهمدان في الثالث والعشرين من جمادى الآخرة سنة ثمان وأربعين وخمسمئة. وأخبرني بأنّه إجازة الفقيه سديد الدين أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمّي، عن الشيخ محمد بن أبي مسلم بن أبي الفوارس الرازي، عن المصنِّف أبي العلاء الهمداني»[٤١].

يتَّضح من هذا الإسناد أن شاذان كان يروي نصّ كتابٍ بشأن روايات الإمام المهديّ من تأليف العالم الشهير في القرن الهجري السادس، وهو أبو العلاء الهمداني(٥٦٩هـ)، حيث كان يرويه عن ابن أبي الفوارس الرازي، عن مؤلِّفه.

يضع هذا السند بأيدينا دليلاً واضحاً على إثبات الأصالة التاريخية لوجود ابن أبي الفوارس. ولكنْ من ناحية أخرى يبدو لنا أن رواية شاذان عن ابن أبي الفوارس، وهو عن أبي العلاء الهمداني، حتّى في هذا السند، موضع شكٍّ كبير. وبطبيعة الحال هناك في كتاب الفضائل رواية عن أبي العلاء الهمداني، إلاّ أنّ ظاهر تلك الرواية أن المؤلِّف ـ أي بحسَب ادّعاء شاذان بن جبرائيل ـ يروي بنفسه عن أبي العلاء، إلاّ أن تلك الرواية ـ التي يبدو أنها المبنى لرواية شاذان بواسطة عن أبي العلاء في الإجازة المتقدِّمة ـ تواجه الكثير من المشاكل.

في هذه الرواية التي رُويت من طريق أبي العلاء الهمداني في كتاب الفضائل يروي المؤلِّف ـ طبقاً لادّعاء شاذان عن أبي العلاء ـ رواية في مولد الإمام أمير المؤمنين. وفي هذه الرواية الخاصّة ـ رغم نسبتها إلى أبي العلاء بأشكالٍ أخرى[٤٢] ـ إشكالات

حول تاريخ الرواية عن أبي العلاء، وكذلك ادّعاء رواية شاذان عنه.

«أخبرنا الشيخ الإمام العالم الورع الناقل ضياء الدين شيخ الإسلام أبو العلاء الحسن بن أحمد بن يحيى العطّار الهمدانيرحمه الله في همدان في مسجده في الثاني والعشرين من شعبان سنة ثلاث وثلاثين وستّمئة، قال: حدّثنا الإمام ركن الدين أحمد بن محمد بن إسماعيل الفارسي...»(٤٣).

واضحٌ أن تاريخ شهر شعبان من سنة ٦٣٣هـ لا ينسجم مع حياة أبي العلاء الهمداني، ولا مع الفترة التقريبية لحياة شاذان بن جبرائيل، الذي لم يكن في تلك الفترة على قيد الحياة قَطْعاً، فضلاً عن أن يكون قد روى الحديث عن شخصٍ. وعليه يكون هذا السند مخدوشاً تماماً، ولا ربط له بشاذان(٤٤).

وعلى أيّ حال رغم عدم ورود رواية شاذان عن أبي العلاء الهمداني في أيّ مصدرٍ آخر، إلاّ أنه لا محذور في روايته عنه. بَيْدَ أن رواية شاذان عن أبي العلاء بواسطة سيكون مثاراً للتساؤل، وخاصّة إذا قلنا بأن هذه الواسطة تتمثّل بابن أبي الفوارس. هذا في حين أن شاذان كان كثير السفر، فيكون احتمال أن يكون قد سافر إلى همدان وسمع رواية عن معاصره بنفسه قائماً. إنّ رواية شاذان عن جعفر بن محمد الدوريستي(٣٨٠هـ)(٤٥)، والذي يحتمل قوياً أن لا يكون قد عاش إلى ما بعد عام ٤٧٤هـ(٤٦) ـ إلا إذا افترضنا له عمراً طويلاً جدّاً، وهو غير معقول ـ يشكّل بنفسه دليلاً على أنه كان حتّى أكبر سنّاً من أبي العلاء الهمداني المولود في سنة ٤٨٨هـ. ولكنْ مع تكرار هذا الادّعاء في المصادر(٤٧) يبدو لنا أن رواية شاذان عن الدوريستي مستحيلة، ولا تنسجم أبداً مع روايته عن سائر مشايخه، وسنوات استفادة شاذان، وتستلزم القول بتعمير شاذان عمراً فاحشاً، ونعلم أنه كان حيّاً في واسط حتّى عام ٥٩٣هـ أيضاً(٤٨).

بَيْدَ أن شاذان من ناحيةٍ أخرى كان في عام ٥٧٣هـ في سنٍّ تؤهّله للتحديث والتدريس. وقد روى عنه المشهدي في هذه السنة ذاتها كتاباً في الفقه(٤٩). ولكنْ يتّضح من الروايات المضطربة وغير المنسجمة من وجهة نظر طبقات الروايات الواردة في كتاب الأربعين ـ وهي النسخة المتوفّرة، وكذلك رواياتها في كتاب اليقين، لابن طاووس ـ أن ابن أبي الفوارس يروي عن عددٍ من المشايخ المعاصرين لشاذان، أو يعود

تاريخ سماع ابن أبي الفوارس عن عدد من المشايخ في ذلك الكتاب إلى عقد الثمانينات من القرن الهجري السادس[٥٠]. وعليه ما هو الدليل على رواية شاذان ـ وهو الفقيه الكبير الذي عمَّر طويلاً، وقد أدرك الكثير من المشايخ ـ عن ابن أبي الفوارس، الذي هو في الحدّ الأدنى ـ بناءً على روايات كتاب الأربعين المنسوب إليه ـ متأخِّر عن شاذان بطبقةٍ؟!

وعلى هذا الأساس فإن الرواية الواردة في إجازة ابن أبي الرضا، والتي يروي فيها شاذان عن أبي العلاء الهمداني بواسطة ابن أبي الفوارس، مخدوشةٌ تماماً، ولا يمكن لها أن تكون مجدية بوصفها مصدراً مستقلاً لإثبات الأصالة التاريخية لوجود ابن أبي الفوارس.

وفي ما يتعلَّق بمورد سند إجازة ابن أبي الرضا يبدو أنّه بالإمكان القول بأن وجود اسم ابن أبي الفوارس في السند الأوّل من كتاب الفضائل دليلٌ على اعتباره كتاب الفضائل من تأليف ابن أبي الفوارس برواية شاذان بن جبرائيل. وعلى هذا الأساس كان يرى أن الرواية عن أبي العلاء الموجودة في كتاب الفضائل ذات صلة بابن أبي الفوارس. ومن هنا فقد عمد ابن أبي الرضا ـ طبقاً لإسناد عامّ يوصله إلى شاذان ـ إلى تركيب ذلك الإسناد بسند أبي العلاء المدّعى الذي يُروى في كتاب الفضائل، بطريقة بعض الإجازات المتأخِّرة عند الإمامية، وصاغ منه سنداً على شكل رواية شاذان، عن ابن أبي الفوارس، عن أبي العلاء، بالنسبة إلى نصٍّ ـ أي كتاب أربعين الإمام المهدي ـ لا وجود له أصلاً، حتّى في كتاب الفضائل. وفي الحقيقة إن وجود رواية عن أبي العلاء في كتاب الفضائل (في مورد كتاب مولد أمير المؤمنين) الذي كان وهميّاً، ولم يكن له أساس، وجعله لرواية نصٍّ آخر لأبي العلاء، وهذه المرّة من طريق شاذان، عن ابن أبي الفوارس[٥١]. وعلى هذا الأساس يجب القول: إن وجود اسم ابن أبي الفوارس في إجازة ابن أبي الرضا لا يمكنه أن يشكّل دليلاً على إثبات وجود هذا الشخص مطلقاً.

الهوامش

(١) مع بيان بعض الملاحظات بشأن كتاب الأربعين لأبي الفوارس، والفضائل لشاذان، وكتاب روضة الفضائل.

(٢) في ما يتعلّق بالتعريف بكتاب عيون المعجزات وبعض المصادر التي ذكرت هذا الكتاب يستحسن الرجوع إلى مقدمة طبعة النجف الأشرف وقم المقدّسة. وانظر أيضاً: إيضاحات الآغا بزرگ الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة، والمحدِّث الشيخ حسين النوري في خاتمة مستدرك الوسائل.

(٣) انظر: رياض العلماء ٢: ١٢٣ ـ ١٢٩.

(٤) الملفت للانتباه أنه بسبب هذه النسبة توصّلت بعض المصادر الرجالية إلى معلومات خاطئة بشأن السيد المرتضى ومشايخه.

(٥) في ما يتعلق بشخصية حسين بن عبد الوهّاب وكتاب عيون المعجزات ونسخه والكثير من المسائل التي تمّ الاستناد إليها في هذه المقالة ليس هناك مصدرٌ أفضل من كتاب رياض العلماء، للميرزا عبد الله الأفندي، الذي تمّ نقله في مقدّمة الطبعة الجديدة لكتاب عيون المعجزات.

(٦) بناءً على شهادة الميرزا عبد الله الأفندي، ومنظِّم نسخة كازرون الراهنة. بَيْدَ أن منظّم الكتاب عمد في نسخة كازرون الراهنة إلى نقل الخاتمة إلى بداية الكتاب. وبذلك فقد تمّ حذف جزءٍ من مقدّمة الميرزا عبد الله الأفندي بشأن بصائر الدرجات.

(٧) في ما يتعلق بكتاب تثبيت المعجزات لأبي القاسم الكوفي انظر: رجال النجاشي: ٢٦٦.

(٨) ورد اسمه في كتاب النجاشي على صيغة البِدَع المحدثة. انظر: رجال النجاشي: ٢٦٥.

(٩) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ فهرست الطوسي: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ رجال الطوسي: ٤٣٤؛ رجال ابن الغضائري: ٨٢؛ وانظر أيضاً: ابن الصوفي، المجدي: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ابن عنبة، عمدة الطالب: ٢٣٠.

(١٠) انظر: قسم أبي القاسم الكوفي من رسالتنا على مستوى الدكتوراه، وله أيضاً: ابن النديم، الفهرست: ٢٤٣؛ ابن شهرآشوب، معالم العلماء: ٩٩. وفي ما يتعلق بروايته وكتابه التبديل والتحريف انظر: ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٤٥ ـ ٣٤٦، ٢: ٩٠، ١٨٦، ٣: ٥٢٥. وربما كان يعرف بأبي القاسم الكوفي الخديجي أيضاً. (انظر: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٤٣).

(١١) يبدو أنه كان يدعى وجود قبر له في الري كان يزار (ربما من ناحية غلاة الإماميّة في الري)، بَيْدَ أن علماء النسب لا يرَوْنه صحيحاً. (انظر: ابن الصوفي، المجدي: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ابن عنبة، عمدة الطالب: ٢٣٠).

(١٢) انظر: المصدر نفسه؛ وانظر أيضاً: خلاصة الأقوال: ٣٦٥.

(١٣) انظر: ابن الصوفي، المجدي: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ابن عنبة، عمدة الطالب: ٢٣٠.

(١٤) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٦.

(١٥) انظر: رياض العلماء ٢: ١٢٦.

(١٦) كما هو الحال بالنسبة إلى مصادر النصيرية مثلاً.

(١٧) انظر: الهداية الكبرى: ٢٢٦ فما بعد؛ وانظر أيضاً: المناقب، نصّ غالي طبع مؤخَّراً في قم، وهو ينسب إلى محمد بن عليّ بن الحسين العلوي: ١١٧ فما بعد.

(١٨) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٥.
(١٩) انظر: النوري، مستدرك الوسائل ٨: ٣٩٥، ١٤: ٢٠٩.
(٢٠) انظر: إيضاح المكنون ١: ١٥٠؛ هدية العارفين ١: ٧٤٩؛ معجم المؤلِّفين ٧: ٤.
(٢١) في ما يتعلَّق باحتمال بعيد بشأن هوية ابن نصر المذكور في السند انظر مقالنا حول نوادر المعجزات، ضمن سلسلة «بررسيهاي تاريخي» (الأبحاث التاريخية).
(٢٢) انظر: الهداية الكبرى: ٢٨٢.
(٢٣) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٦.
(٢٤) يراجع في هذا الخصوص البحث التفصيلي للكاتب في رسالته على مستوى الدكتوراه، التي قدّمها إلى المدرسة العليا في السوربون.
(٢٥) في هذا الخصوص انظر: مقالة «تحليل عدد من النصوص حول تاريخ الأئمة، في سلسلة «بررسيهاي تاريخي» (أبحاث تاريخية). وفي المقال الذي نشرته في سلسلة «بررسيهاي تاريخي» بشأن كتاب المثال والصورة ذكرت احتمال أن يكون الخصيبي قد رواه عن ابن همام الإسكافي مباشرة.
(٢٦) وقد تمّ إصلاح هذا الخطأ في نصّ النسخة المطبوعة حديثاً.
(٢٧) قارن قصة السندي بن شاهك في عيون المعجزات بالهداية الكبرى: ٢٦٥ ـ ٢٦٧.
(٢٨) انظر: الهداية الكبرى: ٢٨٢.
(٢٩) انظر: رجال النجاشي: ٣٧٨.
(٣٠) انظر في هذا الشأن مقالنا بشأن كتاب «إثبات الوصية»، المنسوب إلى المسعودي، في سلسلة «بررسيهاي تاريخي».
(٣١) المنشور في سلسلة «بررسيهاي تاريخي» (الأبحاث التاريخية).
(٣٢) انظر: أربعين ابن أبي الفوارس، المطبوع في سلسلة تراث الحديث الشيعي، طبعة قم.
(٣٣) في ما يتعلق بالأربعين، ورواية ابن طاووس، انظر: گلبرگ، كتابخانه ابن طاووس: ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٣٤) انظر: الفضائل: ٢.
(٣٥) انظر: المصدر السابق: ٩٢.
(٣٦) انظر: الذريعة ١٦: ٢٥٠.
(٣٧) انظر مقالتنا حول شاذان بن جبرائيل وبعض النصوص الغالية، والذي سيتمّ نشره ـ إنْ شاء الله تعالى ـ في سلسلة «بررسيهاي تاريخي» (الأبحاث التاريخية).
(٣٨) انظر: الذريعة ١٦: ٢٥٠.
(٣٩) انظر: الروضة في الفضائل، السند الأول: ١١٨ (من السلسلة المطبوعة).
(٤٠) في حين تم إظهار مصادر الأحاديث الأخرى، ومن بينها كتابي الروضة والفضائل عموماً، في هوامش تصحيح الأربعين في سلسلة تراث الحديث الشيعي.
(٤١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ١٠٤: ١٦٨.
(٤٢) انظر كتاب المفكِّر السيد أحمد باكتجي، بعنوان «مولد أمير المؤمنين، نصوص مستخرجة من التراث

الإسلامي»: ٩٠ ـ ٩٢، طهران، ٢٠٠٤.

(٤٣) شاذان بن جبرئيل القمي، الفضائل: ٥٤.

(٤٤) لقد اعتمد السيد أحمد باكتجي في كتابه حول المدارس الفقهية الشيعية على هذه القرينة والمسائل التاريخية المشابهة في نصّ كتاب الفضائل، والقول باعتبار هذا الكتاب من تأليف أحد تلاميذ شاذان كان حيّاً حتّى عام ٦٥١هـ. بَيْدَ أن هذا التاريخ، وحتّى تاريخ ٦٣٣هـ، لا ينسجم حتّى مع طبقة تلاميذ شاذان، وبالالتفات إلى أننا نرى أن ورود اسم شاذان في السند الأول للكتاب إضافةٌ متأخرة لا نرى دليلاً على اعتبار النصّ منسوباً إلى تراث شاذان. للوقوف على رأي السيد باكتجي انظر: أحمد باكتجي، مكاتب فقه إمامي إيران پس آز شيخ طوسي تا پايگيري مكتب حلة (مدارس الفقه الإمامي في إيران منذ ما بعد الشيخ الطوسي إلى قيام مدرسة الحلّة): ٢٥٣، طهران، ٢٠٠٧.

(٤٥) للوقوف على هذه الرواية انظر: ابن طاووس، فرحة الغري: ٥٠؛ الحموي الجويني، فرائد السمطين ١: ٥٤، وموارد متعدِّدة أخرى. وانظر أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار ١٠٤: ٧٠، والكثير من الموارد الأخرى في كتاب الإجازات من بحار الأنوار، للعلامة المجلسي.

(٤٦) انظر: جامع الأخبار، المنسوب إلى الشعيري: ١٠ (الطبعة القديمة).

(٤٧) تكرر هذا الادعاء حتى في كتاب السيد باكتجي. (انظر: مدارس الفقه الإمامي: ٢٥١).

(٤٨) انظر: فخار بن معد، إيمان أبي طالب: ٦٨.

(٤٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٠٦: ٢٣.

(٥٠) انظر: گلبرگ، كتابخانه ابن طاووس: ١٩٢، ترجمه إلى الفارسية: السيد جعفريان.

(٥١) لم يعمد السيد باكتجي بطبيعة الحال في ما يتعلَّق بالكتابين المذكورين إلى الاهتمام بجميع هذه المسائل، بل قبل حتى خلافها، وعليه يحسن به أن يستدرك ذلك في الطبعات اللاحقة. (انظر: مولد أمير المؤمنين: ٨٧ ـ ٩٢؛ أحمد باكتجي، مكاتب فقه (المدارس الفقهية): ٢٥١).

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: .... ابتداءً من: ....

المبلغ: .... عدد النسخ: ....

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th 9 - 10 YEAR – NO. 36 - 37 – Autumn 1435 - 2014 , Winter 1436 - 2015

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net